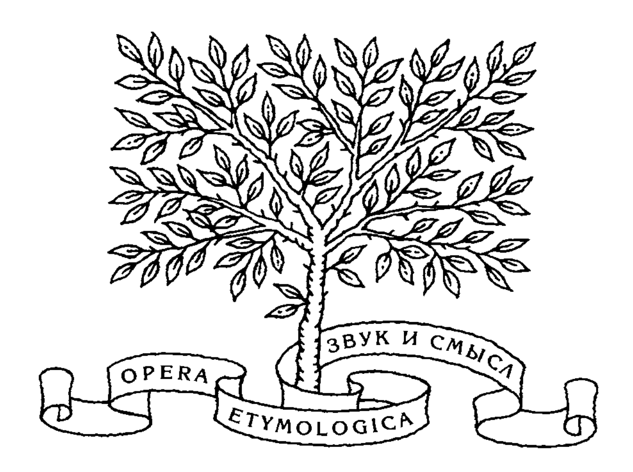


В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике

Том 3 (книга 1)


OPERA
ETYMOLOGICA
ЗВУК И СМЫСЛ

В. Н. Топоров

Исследования по этимологии и семантике



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2009

В. Н. Топоров

Том 3

Индийские и иранские языки

Книга 1



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКИХ КУЛЬТУР
МОСКВА 2009

ББК 81.2
Т 58

Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект № 06-04-16071

Топоров В. Н.

Т 58 Исследования по этимологии и семантике. Т. 3: Индийские и иранские языки. Кн. 1. — М.: Языки славянских культур, 2009. — 376 с. — (Opera etymologica. Звук и смысл).

ISBN 978-5-9551-0332-7

В том вошли исследования по материальной и духовной культуре Древней Индии, объединенные общей тематикой — «слова и вещи и их роль в ритуале». Особое внимание уделяется метаязыковым аспектам древнеиндийской поэтики и лингвистики. Часть текстов публикуется впервые. Ставшая классической статья «О брахмане. К истокам концепции» (1974) существенно дополнена автором.

Издание рассчитано на специалистов в области индоевропейских языков, типологии, культурной антропологии, мифологии и ритуала.

ББК 81.2

ISBN 978-5-9551-0332-7

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 3

Индийские и иранские языки

Книга 1

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Редактор А. Григорян
Корректор Е. Сметанникова
Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым
Художественное оформление переплета
Ю. Саевича и С. Жигалкина

Подписано в печать 25.05.2009. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 30,315. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: **95-171-95** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru**

*

ОГЛАВЛЕНИЕ

Древнеиндийский язык (продолжение)

ДРЕВНЕИНДИЙСКИЙ ЯЗЫК
(продолжение)

ВЕДИЙСКИЙ «ВЕЩНЫЙ» КОСМОС*

(«Слова и вещи»: язык как источник реконструкции мира вещей)

Самодостаточность и имманентность языка делают как бы излишним вопрос о смысле и делах описания или реконструкции языковых элементов. Смысл и цель в самом описании и в самой реконструкции, и, следовательно, их нужно искать в самом языке. Из этого в принципе справедливого заключения не следует, однако, что вопрос о смысле и цели не может быть поставлен извне, так сказать, «экзоцентрически», и в связи не с языком, но с тем, что находится вне языка, хотя и может быть в языке выражено. Эта возможность вытекает из (как и реализуется благодаря) универсального, точнее — потенциально-универсального характера языка и из его посреднической, в широком смысле слова, функции: язык посреднически связывает между собой как людей, общающихся друг с другом с помощью языка, так и всё, что есть в мире, с человеком, если только это всё может быть выражено в языке.

В некоей «языкоцентричной» системе ценностей язык как бы ставит сам себя в центральное, посредствующее положение в этом мире «всего», что в нем есть. В зависимости от языка определяются в этом мире две сферы — «подъязыковая» и «надъязыковая». Язык не только определяет эти сферы, но и отсылает к ним. Он ведет н и ж е и в ы ш е — к материально-вещному и к идеально-духовному — и тем самым соединяет низ и верх, в пределе — спиритуализует «низкое» и овеществляет, «реализует» (т. е. делает конкретно-реальным, столь же актуально значимым, жизненно необходимым и «полез-

---

* В соавторстве с Т. Я. Елизаренковой.

ным», как и вещь) «высокое». «Подъязыковая» вещественная книга духовна, а «надъязыковая» идея, воплощенная в материальном символе, вещественна. Низкое «подъязыковое» и высокое «надъязыковое», связываясь через язык, поддерживая друг друга, хранят то целое, границами которого они являются и которое ими отделяется от сферы максимальной энтропии — хаоса как первоосновы «природного». Дело в том, что и вещь и идея вырастают из потребностей и умений человека (сами по себе они уже свидетельствуют об антиэнтропической, «эктропической» ориентации человека), из установки на организацию мира, в котором он живет, на движение к ней, на повышение уровня этой организации, иначе говоря, на взращивание того начала, которое называется культурой.

Здесь речь будет идти о той части культуры, которая относится к «подъязыковой» сфере, — о вещах. Вещи — результат, говоря огрубленно, «нижней» деятельности человека, направленной на то, что потребно и «полезно» (в этимологическом смысле этого слова — *польза*, *польга* : *легко*, с идеей облегчения как меньшей платы за тот же результат, вариант — та же плата за больший результат), но не навсегда, как неотменные условия и элементы жизни Вселенной и человека — небо, земля, вода, огонь, растения, животные, человек, нравственный закон, а только в связи с данной ограниченной задачей, преходящими потребностями и частными целями, имеющими в виду «облегчающие» варианты разрешения некиих, как правило, типовых ситуаций. В этом смысле вещь «удобна», «полезна», «практична», но все-таки она вторична и лишена признака необходимости: пить можно не их сосуда, а из горсти или просто припав к источнику воды, спать можно не на ложе, а на земле, согреваться можно не с помощью одежды, но у костра или растирая замерзшие члены тела, защищаться можно не только оружием, но и первой попавшейся палкой, камнем или собственным кулаком. Первичным оказывается не средство-вещь, но идея, сопрягающая подлежащую компенсации «недостачу» (если пользоваться пропповской терминологией) и источник ее ликвидации (идея конкретных «технологических» способов выхода из положения возникает лишь вторично). Наконец, вещь «исторична» в том смысле, что некогда человек или генетически предшествующие ему гоминиды не знали вещей, которые возникли как категория в определенный исторический период — тогда, когда вещи начали изготовляться и когда «не-вещи» (природные объекты) стали использоваться как вещи, в «вещной» функции. На «историчности» категории вещей следует настаивать тем более, что в разных «примитивных» архаичных культурах и даже уже в великих цивилизациях древности состав этой категории и функции, ею обслуживаемые, существенно варьируют в зависимости от условий — пространства, времени, экологических особенностей, круга идей, относящихся к тому, как та или иная культура пони-

мала свое место в мире и свое назначение. В этом смысле категория вещей безусловно вторична.

Но вторичный в разных смыслах характер вещи не должен затушевывать ее актуальности, насущности, злободневности. Творение вещей — хронологически последняя волна космогенеза и антропогенеза, актуально развертывающийся этап творения. Человек не только видит и переживает его, но и, находясь внутри этого этапа, свидетельствует о нем тем, что выступает как демиург, как «делатель», как *homo faber*. В этом смысле «вещетворение» и «вещепользование» конкретно и наглядно определяют весьма важный аспект жизни и деятельности человека и через них самого человека, ибо вещь несет на себе печать человека, которому она не только открыта, но и без которого она не может существовать. Явно или тайно, часто недвусмысленно и с большой доказательной силой она говорит и о потребностях человека, и о его целях, и о его умениях, о технике и технологии, о том гейдеггеровском «поставе» (*Gestell*), который апеллирует как раз к тому в человеке, что и вызывает институализированные «умения»-приемы («технику») как обнаружение вовне «потаенных» человеческих потенций [1].

Оставляя сейчас в стороне отвлеченно-философский и прагматически-утилитарный аспект сущности вещи, как и интимно-душевную связь человека и вещи, ту прилепленность души к вещи, которая возникает из близости человека к вещи, от раздумий над смыслом этой близости и которая «заражает» вещь человеческим началом, одухотворяет ее, вводит вещь и в сферу духовности при сохранении как основного ее материального локуса, хотя бы потому, что и косный материал вещи может служить зеркалом подвижного человеческого духа, ибо — *На стекла вечности уже легло* | *Мое дыхание, мое тепло*, и они оставили на вещи свой неисчезающий след — *Узора милого не зачеркнуть...*, — здесь достаточно обозначить вещь в космологической перспективе, столь существенной и, более того, необходимой в архаичных моделях мира, одна из которых и будет предметом анализа в «вещном» ракурсе далее.

Подобно тому как вещи образуют «подъязыковой» уровень и находятся «ниже» языка, как бы вне его по положению, но в его власти как то, что он может отражать и обозначать в своей «языковой» материи, — так же вещи образуют и «подкосмологический» уровень. Строго говоря, они вне космологической перспективы, которая обнимает творение самой Вселенной, Земли и «первичных» условий жизни растений, животных, человека, установление принципов материальной (пища, одежда и т. п.) и духовной жизни (моральный закон, система брачных правил и/или запретов, схема организации социальной жизни, начало знания и т. п.) и возникает в результате последовательных действий некоей сакрально отмеченной личности — бога, героя

божественной природы, первочеловека или некоей безличной жизнетворящей силы. Смысл этой демиургической деятельности не только в создании условий жизни человека, но и в научении человека самому принципу поддержания, развития и совершенствования этих условий жизни применительно к любым внешним и внутренним изменениям ситуации. Доведя человека до некоей пограничной черты, божественный демиургический персонаж как бы «отпускает» его, передавая свою «творящую» функцию самому человеку[2] в надежде и уповании на то, что он уже усвоил уроки «творения» не только на уровне принципов, но и конкретно, практически, применительно к каждому *hic et nunc*, которые в совокупности и образуют цепь изменяющихся условий человеческого существования. Вещи, как сказано, по сути дела (и во всяком случае, как правило, если иметь в виду конкретные архаические культурные традиции), не входят в космологическую перспективу, хотя она и сохраняет для них некую «пустую клетку» (case vide), не определяемую содержательно с какой-либо степенью конкретности, но допускающую интерпретацию типа «и так далее, и тому подобное, в том же духе, соблюдая исходный принцип и применяя его mutatis mutandis к любым новым обстоятельствам, которые только могут возникнуть».

Отныне, с этой черты демиургом, творцом, «делателем» становится человек, и вещи становятся первым его творением. В соответствии с принципами, лежащими в основе космогенеза, первым творится самое важное, нужное, насущное и именно ему придается наибольшее значение. Поэтому первые «вещи» призваны удовлетворить первые, т. е. ближайшие и самые необходимые потребности, и акцент здесь ставится, пожалуй, не на удовлетворении (ср. *быть довольным*), но на спасении как минимальном уровне жизнеобеспечения человека: не дать погибнуть, хоть как-то поддержать человека и тем самым не прервать переход космологического этапа в антропоцентрический, — вот в чем главная потребность на этой грани. Воистину — *не до жиру, быть бы живу*. Но чтобы «быть живу», недостаточно сохранения «космологического» status quo, в пределах которого были созданы некоторые общие условия защиты от голода, холода и иных опасностей. Эти базовые ресурсы-энергии — огонь, воду, растения, животных и т. п. — теперь нужно освоить конкретно и в направлении поиска интенсивных путей, и культура возникала именно как родовспомогательница природы в ее жизнедавческой и жизнеподдерживающей функции, а вещи появились как отклик на те проблемы, которые были связаны с осуществлением этих функций, и их первоначальный «состав» (инвентарь) отражал как главные потребности человека, так и первые опыты инструментального решения проблемы «потребностей».

Древнейшие археологические находки лучше всего демонстрируют, чтó представляло собою то единое, которым был жив человек. Обращение же к

этому «единому» сулит большие сложности, неожиданности и неприятности материалистически-позитивистски ориентированному сознанию: оказывается, что уже с Верхнего палеолита (а беря шире и в более общем плане, начиная с того времени, когда наряду с природой можно уже говорить и о культуре) человек создавал не только жизненно необходимые вещи, но и то, что только что названному типу сознания представляется необязательным, избыточным, даже лишним с точки зрения жизнеобеспечения, — вещи, образующие духовный слой культуры (предметы, непосредственно связанные с ритуалом, настенная живопись, статуэтки, символы, другие вещи, относящиеся к классу «l'art mobilier», игрушки и т. п.), что отсылает к духовной сфере жизни человека. Изначальная «духовность» человека, во всяком случае на стадии *homo faber*, едва ли может быть оспорена — как на уровне «реальных», археологией подтверждаемых фактов, так и на уровне самосознания человека архаичных культур — в содержании деятельности мифологического демиурга, причем с самого начала акта творения, всегда присутствует «духовное» делание; более того, оно, на наибольшей глубине его узрения, никогда не отделимо от «материального» — и не потому, что это «отделение» превышает возможности исследователя, но в силу необходимости, которая раскрывает сам принцип космологического творения, на каждом своем шаге одновременно и нераздельно вовлекающего в себя и дух и материю, и культуру и природу. Историк культуры или семиотик, оценивая эту архаичную ситуацию, должны исходить не из того, как она видится сегодня или как она может быть увидена в призме некоей абстрактной вневременной модели, но из того, как ее видели участники этой ситуации, люди соответствующей архаичной культуры, критерии которых могли быть и, действительно, были совершенно иными. Поэтому есть все основания оспаривать распространенную точку зрения, согласно которой следует уже для ранних стадий культуры различать «реально»-функциональные вещи (вещи-инструменты, орудия и т. п.) и «мнимо-функциональные вещи (вещи ритуального назначения, лишенные свойства «реальной» полезности) и отдавать приоритет как раз в силу «реальности» первым (напротив, нужно полагать обратное — идея предшествовала вещи, а не наоборот, хотя и вещь, возникнув, могла порождать идеи).

Такая точка зрения находится в разительном противоречии с тем, что известно сейчас об архаичных моделях мира и соответствующих системах ценностей. Для архаичного самосознания высшим престижем обладает то, что сакрально, а сакрально то, что «космологично», что находится в начале творения и что может и должно воспроизводиться ежегодно в основном ритуале данной традиции. Поэтому естественно предположить, что первоначально наиболее престижной и полнее всего отражающей смысл традиции была та вещь («первовещь»), которая сакральна по преимуществу, «космоло-

гична», т. е. через ряд звеньев возводима к началу творения, и ритуальна. Такая «ритуальная» первовещь обладает особым статусом и престижем, особой имманентной ей силой. Она действует (и действует в большей степени, чем «используется» [3]) в особых «отмеченных» ситуациях, связанных с соответствующими заданиями или, точнее, сверхзаданиями. Обращение к таким ритуальным вещам просто так, по случаю, в рамках «профанического» греховно и запретно. Оно позволено лишь в тех случаях, когда другие средства исчерпаны и иного выхода уже нет. Собственно, таково и назначение ритуала: он деяние, действие, дело по преимуществу, то дело, которое противостоит и слову и мысли, одновременно образуя с ними триаду *мысль-слово-дело*, имеющую непосредственное отношение и к проблеме «первовещи». Вещь как инструмент дела-действия не может быть для носителей подобной системы ценностей отделена от ритуала и быть неритуальной. Космологическое творение есть дело, серия дел, последовательность «работ». Ритуал как образ этого творения несет на себе его печать и следует его логике: чем вещь «сильнее», тем она ритуальнее, «действеннее»; сверх-дело требует для своего завершения «сверх-вещи». «Слабая» же вещь стоит у истока профанических, подсобных вещей и действий, удовлетворяющих рядовое, злободневное, случайное как непричастное космологической перспективе и ее ценностям. Впрочем, не следует думать, что и такие сугубо профанические вещи «служебного» назначения, как скребло, топор, тесло, грузило, кресало, «первооружие» и т. п., в своем начале не были прикосновенны к сфере ритуального. Но именно их профаническая насущность, «полезность», подсобность определяли невысокий уровень их ритуальности и соответственно престижности. Этим «слабым» вещам, предназначенным для «слабых» дел, соответствовал некий элементарный мир, в котором связи между причиной и следствием были слишком просты и лишены тайны, чтобы считать его сакральным.

Но и «слабые» и «сильные» вещи одинаковы в том отношении, что они создаются человеком для удовлетворения его потребностей — случайных и необходимых, разовых и постоянных, относящихся к телу и относящихся к душе — и в известной степени равно выступают как объектный образ человека в качестве *homo faber*. Впрочем, и сама природа позаботилась о том, чтобы человек был в состоянии выполнять функцию «делания», осуществление которой необходимо как для решения задачи непосредственного жизнеобеспечения человека, так и для «теоретического» уяснения отношений человека, «малого космоса» (микрокосм) с миром, «большим космосом» (макрокосм). Обе эти задачи могли быть решены в условиях взаимодействия обоих этих «космосов», мыслимого как своего рода обмен между ними, при котором «вселенское» интериоризируется в «человеческое», а «человеческое»

экстериоризируется во «вселенское». Определение сути и меры этого обмена не могло не стать поэтому основной задачей в выживании человека, в нахождении им своего места в мире, своей «ниши». Эта задача, строго говоря, сводится к проблеме информации, ее проверки и попыток хотя бы «ближайшего» практического использования данных полученной информации. Органы чувств (активные и пассивные) и отдельные члены человеческого тела (особенно подвижные — прежде всего руки, но и ноги, не говоря об остальном) являлись анатомо-физиологическими инструментами, присущими человеку как биологическому виду и использовавшимися им для решения указанной задачи. Так или иначе, но «информационная» и «инструментальная» потенции и предрасположенности человека очевидны, и в этом смысле можно говорить о «биологическом» статусе внутреннего человеческого «инструментария»: для познания мира и установления с ним контактов в сфере «деятельности», которые выступают и как средство проверки обратной связи, и как средство расширения и укрепления основ человеческого существования.

Этот биологический «инструментарий» человека осуществляет функцию обмена между человеком и миром, выступающего в двух по внешности противоположных формах. С одной стороны, благодаря этому «инструментарию» человек «впускает» мир в себя (свет через зрение-глаз, звук через слух-ухо, запах через обоняние-нос, движение через подвижные части тела и т. п.), с другой стороны, благодаря ему же человек вторгается в мир (открывает его состав и характеристики — свет, звук, запах, динамику и т. п.). В обоих случаях происходит обмен между человеком и миром, определяется его мера, устанавливаются соответствия между микро- и макрокосмом. В этой перспективе становится понятным, что биологические инструменты своего рода «внутренние» вещи, соотносимые с «внешними» вещами и являющиеся их «теоретическим» субстратом, программой, «прототипом», и что «внешние» вещи или просто вещи оказываются естественным продолжением биологических «инструментов» («внутренних» вещей), выведенным уже за пределы человеческого тела, но осуществляющим те же самые функции. В этом контексте противопоставление «внутренней» и «внешней» вещи могло бы быть сведено к оппозиции неотчуждаемого и отчуждаемого, «разыгрываемой» в сфере «вещности».

Это более широкое понимание «вещности» и функции вещи — как «внутренней», так и «внешней» — имеет и ряд дополнительных резонов. Прежде всего оно позволяет определить, хотя бы в самом общем виде, состав «перво-вещей» и их промежуточно-посредствующий статус, определяемый возможностью двух проекций — внутрь и вовне (тело, человек, *Я* и мир)[4]. Другое основание для предлагаемого понимания «вещности» — связь с ритуалом, предполагающая во многих и, видимо, весьма архаичных случаях (жертво-

приношение, в частности, человеческое) своего рода овеществление жизни в образе тела: оно расчленяется на части, определяются функции разъятых частей (между прочим, через их соотнесение с элементами мира), их назначение, т. е. возможность использования при создании нового единства, которое программируется в синтезирующей части ритуала, когда разъятые части собираются воедино и как бы восстанавливаются оба целых — микрокосмическое (человек) и макрокосмическое (мир). Очень показательно, что именно в ритуале с весьма раннего времени используются материальные артефакты высокого символического значения, отсылающие к телу, его частям и их функциям (ср. предметы-«вещи», изображающие части тела — глаз, уста, язык, сердце, печень, руки, ноги, пальцы и т. п.). Иначе говоря, части тела в статусе «вещи», бесспорно, имеют свой исходный локус в ритуале. И, наконец, третье основание непосредственно связано с ведийскими мифо-ритуальными реалиями, отражающими обряд жертвоприношения Первочеловека — Пуруши, из членов тела которого был создан материальный мир, все основные элементы мира, включая и их персонификации (Индра, Агни), ср. актуальную связь имени *Púruṣa-* с др.-инд. *pr̥̄-* и под., с идеей множества, изобилия, полноты-заполненности [5]. «Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его? Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называется? — Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра — вайшья, из ног родился шудра. — Луна из (его) духа рождена, из глаза солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыханья родился ветер. — Из пупа возникло воздушное пространство, из головы развилось небо, из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры» (RV X, 90, 11—14) [6]. Пуруша как вселенская полнота («Ведь Пуруша — это вселенная») и мир взаиморефлексивны: Пуруша порождает мир, мир — Пурушу. Пуруша участвует в жертвоприношении как жрец, совершитель ритуального действа, творец, но он одновременно и жертва совершаемого ритуального творения, т. е. тварь, тварный, материальный, вещественный мир (X, 90, 5—7). «Жертвою боги пожертвовали жертве. Таковы были первые формы (жертвоприношения)» (X, 90, 16). До этого первого жертвоприношения, приведшего к вещественно-материальному заполнению мира, в мире были только ритуальные «первовещи», без которых немыслимо само ритуальное действо, — жертвенная солома, поленья, костер [7]. Эта схема Пуруши-человека и мира, творца и твари, засвидетельствованная мифом, известным в разных версиях (ср. Атхарваведа X, 2, Упанишады и т. п.), идеально отвечает соотношению человека и творимой им вещи в истории культуры: человек, подобно Пуруше, как бы жертвующему свой глаз, изводящему его вовне ради создания Солнца, тоже жертвует чем-то своим, внутри него находящимся, ради сотворения вещи во внешнем мире. Это не только отчуждение своего умения ради «внешнего»,

но и жертва, поскольку созданная вещь «сильнее» того, чему она призвана помочь: дубинка «сильнее» кулака, сосуд «сильнее» горсти. Но эта жертва такова, что вызванные ею к жизни вещи творят (рождают) нового человека, который благодаря им, вещам (как Пуруша благодаря пище, см. выше), перерастает свое начальное или вообще прежнее состояние. И эти аналогии дают основания думать о более глубокой телеологической связи частей тела и вещей, во всяком случае «первовещей»: части тела выступают как своего рода вещи, образы их предвосхищающие, локализованные в царстве природы; вещи («первовещи») как бы части тела, их мыслимое развитие до предела, помещенные в царство культуры и сообразно этим новым условиям трансформированные. Поэтому члены тела «вещественны» или, по меньшей мере, «вещесообразны», а сами вещи действуют в пределах того функционального пространства, которое определяется возможностями человеческого тела в совокупности его частей, выводится из них. Эта «вещесообразность» частей тела и ими определяемая «функциональность» вещей делают возможной операцию двустороннего перехода — представление частей тела в «вещном» коде и вещей в «квази-телесном».

Контекст, намеченный предшествующими рассуждениями, несомненно, должен быть принят во внимание при попытке реконструкции ведийского «вещного» космоса и роли языковых данных в этой реконструкции. Но это не единственный из подлежащих учету контекстов.

* * *

Проще всего ситуация, когда тот, кто описывает мир вещей, находится внутри этого мира, знает каждую вещь и ее название и весь состав вещей и названий, представляет себе назначение-функцию вещей и, насколько позволяет сам язык и языковая компетенция описывающего, осознает семантическую мотивировку названий этих вещей. В этих случаях открываются возможности для некоторых заключений о «системе» вещей (resp. функций) в данной культурной традиции и «системе» соответствующей части словаря. И то и другое в свою очередь сообщает нечто существенное о самом типе данного «вещного» космоса, что очень важно хотя бы в силу двух соображений: состав элементов (парадигма) и набор использующих их последовательностей (синтагмы) различны в разных культурных традициях, во-первых, и сама роль категории «вещности» может быть совершенно различной в разных культурах, во-вторых[8].

Все другие ситуации значительно сложнее. Если говорить о древних мертвых культурах, то исследователь часто оказывается перед сложностями двух типов — или известны вещи благодаря результатам археологических

находок и соответствующих исследований, но неизвестны их названия, а отсюда в ряде случаев и назначение этих вещей, если только оно не вытекает с очевидностью из самой структуры вещи или «вещного» контекста, в котором эта вещь находится, или известны названия вещей, но неизвестны сами эти вещи и их конкретное предназначение, и о том и другом можно судить лишь с относительной надежностью (ситуация древних текстов, в частности специализированных). Между этими двумя типами находится весь спектр промежуточных случаев. Естественно, что тема этой статьи обязывает к определению ситуации «слов и вещей» в ведийской традиции, в частности, в древнейшем и самом представительном ее памятнике — Ригведе (РВ).

Что и из каких источников известно о мире вещей, в котором жили ведийские арии во 2-й половине II и начале I тысячелетия до нашей эры, и в какой мере восстанавливается быт их в свете этого «вещного» мира? Прежде всего бросается в глаза, что в отличие от большинства великих культур древности (Египет, Двуречье, Малая Азия, Древние Балканы, эгейский и эллинский мир, Италия, Иран, Китай и др.), относительно, а иногда и весьма полно сохраняющих следы быта в его «вещном» освещении, ведийская культура с археологической точки зрения представляется в значительной степени немой, более того — настолько немой, что один из виднейших специалистов в этой области всерьез вопрошает — «Возможна ли ведийская археология?» [9]. Немота ведийской археологии находится в резком противоречии с «красноречивостью» археологических свидетельств о значительно более ранней культуре городской цивилизации долины Инда. После гибели этой цивилизации примерно в середине XVIII в. до н. э. почти на 1200 лет, вплоть до Будды, растянулась эпоха, называемая «ведийской ночью». Эта ночь, озаряемая вспышками творческого духа, вместила в себя столь замечательные достижения религиозного умозрения и поэзии, что никто не сомневается в величии ведийской культуры. Но ее создатели, как пишет современный исследователь, «кажется, не оставили на земле никаких следов» [10]. Конечно, этот вывод дан в слишком заостренной форме, и кое-какие следы все-таки остались, но он безусловно верен в том смысле, что перед нами действительно если не уникальный, то крайне редкий случай великой культуры, которая археологически почти пуста и мнима. Скудость материальной, «вещной» культуры ведийских племен несомненна, хотя ведийская археология все-таки «не невозможна» [11], но для того чтобы этот призрак получил свое более реальное воплощение, необходимо знать, где нужно искать эту его «плоть» и чтó она могла представлять собою. Следует согласиться с теми, кто считает, что шансы нахождения ведийских археологических материалов нужно связывать с Афганистаном, северным Белуджистаном, Джамму и Кашмиром, северным Раджастаном и что надежды на находки нужно основывать прежде всего на медных кладах

(и их связях с культурами за пределами Индии) и на керамике, распространенной на территории Пенджаба, Харианы, северного Раджастана и западного Уттарпрадеша и относимой к первой половине II тысячелетия до н. э.[12] Рау подчеркивает, что ведийская археология не может рассчитывать на находку ведийских жилых строений из камня или кирпича и отождествление находимых в определенном хронологическом слое могил и алтарей как ведийских возможно лишь в виде «счастливого исключения». Жилища ведийских ариев представляли собой хижины, сделанные из дерева (прежде всего бамбука), соломы, звериных шкур, т. е. из очень недолговечного материала. Повозки, игравшие такую огромную роль в жизни ведийских племен, также изготовлялись из дерева, и лишь боевые колесницы имели металлические украшения и колесные ободья. Но металлические предметы (во всяком случае из золота, серебра и меди) обычно переплавлялись. Ведийские захоронения неизвестны, и если не считать редкие исключения и не вполне ясные случаи[13], то археологу пока волей-неволей приходится ограничивать ведийское весьма немногим — ямами от опорных столбов хижин и ямами для обжига горшков, выемками для планки меди и формами для отливки, глиняными черепками и отпечатками следов скота на глине в местах его содержания, в загонах; в принципе могли сохраняться мелкие предметы из камня, обожженной глины, отчасти и из металла. Всего этого слишком мало не только для того, чтобы судить о ведийской материальной культуре, но и для того, чтобы хотя бы обозначить ее контуры. То, что осталось от этой культуры и может быть доступно археологам, относится чаще всего не к тому основному, что определяло быт ведийских ариев, но к его изнанке, «нулевым» следам, изъятиям, пустотам, которые некогда вмещали в себя нечто содержательное и «вещное», но об этом «нечто», к сожалению, приходится судить по ямам, выемкам, формам для отливки, отпечаткам следов. Не сами вещи, но их следы, намеки на них.

Конечно, это положение и вытекающая из него «несостоятельность» ведийской археологии или, вернее и все-таки, возможно, только пока, до какой-нибудь счастливой, можно сказать, чудесной находки, сомнительность, ненадежность и в лучшем случае крайняя скудость ведийской археологии не должна объясняться только недолговечностью, преходящестью, тленностью тех материалов, которые использовались ведийскими ариями для создания того мира вещей, где они жили. Эти свойства материалов, которые не принадлежали к сфере подлинно сущего (*sát*), но воплощали собой сферу не-сущего (*á-sat*) и потому неподлинного, «низкого», разумеется, не могут рассматриваться как главная и конечная причина, ultima ratio призрачности ведийского вещного космоса. Скорее сама «слабость» и тленность материалов должна пониматься как следствие каких-то более фундаментальных причин-условий. Одна из них — тот о б р а з ж и з н и, который вели ведийские арии

и о котором можно судить (и притом гораздо полнее и глубже, чем по археологическим данным) по ведийским текстам, хотя и они, кроме одного исключения (ритуальные вещи [14]), вовсе не ориентированы на сферу вещей и далеки от каких-либо амбиций в отношении «вещеведения» (веда «вещей»).

В ведийскую эпоху, особенно в ранний ее период, арии жили существенно иначе, чем позже, во вторую половину I тысячелетия до н. э. и тем более в I тысячелетии н. э., когда многочисленные и разнообразные источники подробно рисуют жизнь индийцев, особенно в городах, реже в деревнях [15]. Прочные, рассчитанные на долгосрочную или даже постоянную жизнь поселения были неизвестны ведийским ариям. Они жили скорее на колесах, передвигаясь с места на место в сопровождении своих стад, нежели оседло, на одном постоянном месте; повозка была важнее дома, и даже не потому, что в ней они проводили столько же и даже больше времени, чем в «стационарном» доме, сколько потому, что сама повозка рассматривалась как «малый» дом, «малая» родина, где все было интимно связано с человеком и все было на век: постоянной была вечно передвигающаяся повозка, переменным был неподвижный дом. В повозке жили по традиции, привычке, желанию, в доме — в зависимости от обстоятельств, но нужде, для того чтобы обеспечить себе дальнейшую жизнь в повозке [16]. Не дом и оседлость определяли образ жизни, но передвижение в повозке и его возможности. Обычно день пути сменялся днем отдыха (*yogakṣemá-*), а на ночь повозки расставлялись так, что они образовывали круговое укрепление («Wagenburg», как называет это построение Рау), внутри которого находился скот. В таких случаях все имущество и весь быт помещались в повозках или около них, и, следовательно, ни имущество, ни сам быт не могли быть богатыми и разнообразными. У людей было в распоряжении только то, что было предметом первой необходимости.

«Вещный» аскетизм определялся не столько неумением или нежеланием приобретать и обогащаться, сколько вынужденным самим образом жизни аскетизмом. Отказ от аскетизма неминуемо менял бы весь modus vivendi, весь быт. Но даже когда ведийские арии вынуждены были останавливаться на более длительное время (пополнение пищевых запасов за счет земледелия), эта остановка была временной, не более полугода, от сева до сбора урожая зерновых (*yáva-*), и поэтому и сама форма оседлости предполагала временный ее характер, который также препятствовал разрастанию мира вещей. Тем не менее именно во время этих кратких остановок социальная группа людей, своего рода община, связанная родством ее членов или узами общего дела и общей судьбы, получала свою пространственно-хозяйственную проекцию в виде поселения — *grā́ma-* «деревня», собств. — «совокупность людей, живущих в деревне» [17], еще раньше «толпа», «масса», «куча», с идеей собирания воедино, ср. и.-евр. **ger-* «собираться вместе», «сплачиваться» (см. *Pokorny* I, 382—

383)[18]. Поселения этого рода предполагали нововведения в самом типе жилища — от навесов-тентов над повозками и циновками вокруг них до уже независимых от «повозочных» форм жизни жилищ в виде хижин чаще прямоугольной, реже круглой формы с деревянным опорным столбом посередине жилья, вкапываемым в землю на достаточную глубину и несущим на себе бамбуковое перекрытие, с подобием стен, образуемых натянутыми тростниковыми циновками и связываемых веревками, с дверью, но без окон[19]. Помимо жилых помещений, более или менее сходным образом сооружались помещения для собраний, строились объекты хозяйственного назначения, например для содержания скота, для пищевых запасов, колодцы и т. п. Возникали стационарные святилища, жертвенники и т. п.[20] Понятно, что периоды такой «временно оседлой» жизни приводили к расширению потребностей и их дифференциации, следовательно, и к расширению «умений» (кузнечное дело, плотничество, изготовление колесниц и т. п. так или иначе упоминаются уже в РВ)[21] и как результат всего этого — к увеличению круга вещей, сгущению «вещной» сферы, от которой человек, демиург вещей, начинал испытывать все большую и большую зависимость, потому что создаваемые человеком вещи исподволь тоже принимали участие в творении — и нового образа жизни и соответствующего ему нового homo rerum.

Исследование того, как в ведийскую эпоху расширялся круг вещей и каким образом происходило это расширение, составляет важную научную задачу и ведологии и истории культуры вообще. Но сейчас и здесь существенно констатировать некое следствие из описанного положения дел, касающееся соотношения человека и вещей. Речь идет о том, что для определенного периода ведийской эпохи есть основания говорить о несоответствии между объемом (составом) ведийского «вещного» мира и возможностями человека в его расширении и диверсификации — как за счет военной добычи (ведийские племена были воинственны и агрессивны, искусны в военном деле и имели значительные преимущества перед более богатыми оседлыми соседями благодаря конным колесницам), так и за счет тех новых условий, открывавшихся перед ними страной, вглубь которой они продвигались, и требовавших своего принятия, хотя бы в виде «вещного» отклика на эти новые обстоятельства. Указанное несоответствие можно было бы определить как «вещный» аскетизм, но едва ли было бы верным объяснять этот аскетизм только следованием предписаниям практической мудрости типа *по одежке протягивай ножки*. Напротив, за этим «вещным» аскетизмом угадываются весьма влиятельные идеологические мотивы. Похоже, что сам объем понятия «вещь» существенно отличался от того, что обычно для более поздних культур вплоть до современности. Для безрелигиозного сознания вещи — неотъемлемая принадлежность быта, они для человека и поэтому принципиально

человекообразны; они конкретны, определенны, устойчивы, неизменны (т. е. всегда равны сами себе), надежны, «реальны». В силу этих качеств вещи могут выступать как некая опора и/или как своего рода ориентиры, в соответствии с которыми человек строит и определяет свое жизненное поведение. Отчасти такая же позиция может быть присуща и религиозному сознанию, рассматривавшему быт как профанизирующееся оплотнение некоего идеального сакрального состояния, а вещи — как терминальные узлы некиих цепочек, берущих начало в сущностях этого состояния. Древний индиец видел ситуацию иначе. Опору и ориентиры он искал не в своем быте, не в вещественно-материальном, не в преходящем, но вовне, в сфере идеального и сакрального, духовного, вечного, даже если оно, подобно Брахману, определяется апофатически — *neti neti* «не это (и) не то» (вещь же по аналогии должна была бы определяться противоположным образом — *iti iti* «это (и) то», «так (и) этак» и т. п.). Поэтому подлинна и реальна не вещь, но это идеальное *neti neti*, а степень реальности и подлинности вещи должна расцениваться в зависимости от того, какое место она занимает в цепочке, соединяющей «низкий» быт с «высоким» его прообразом. Именно это и предопределяет размытость границ между миром вещей и миром того, что вещью не является. Возможно, что в ведийском «вещном» космосе присутствуют и элементы царства природы — вода, огонь, ветер и т. п., с одной стороны, а с другой, из «вещного» космоса вырываются вовне некоторые «вещи», как ваджра (*vájra-*, палица, оружие Индры), две дощечки, трением которых добывается огонь (*áráṇī* du. с отчетливой идеей соития двух разнополых начал), Брахман (*bráhman-*, ритуальная формула и некая ей соответствующая конструкция), гимн (*ŕc-*), поэтические размеры, ашваттха (*aśvatthá-*, Ficus religiosa, образ мирового дерева), пища (*ánna-*) и т. п. Точнее было бы говорить о д в у х м о д у с а х понятий обоих названных рядов — овеществленном или «вещном» и связанном с преодолением «вещности», выходом за ее пределы. Эта двойственность оказывает определенное воздействие на весь корпус «вещей»: она как бы разваливает его (хотя бы по идее) надвое. Сакрализованные или вовлеченные в ритуал вещи трактовались, видимо, как нечто большее, чем собственно вещь, как то, что м о ж е т преодолевать свою вещность и приобщаться к ценностям более высокого порядка; сугубо же профанические, не вовлеченные в сферу мифопоэтического вещи в известных пределах и условиях могли восприниматься как нечто меньшее, чем вещь (так сказать, «нейтральная» вещь): как принадлежащие к сфере служебно-подсобного, эмпирически-случайного, неподлинного они обладали «низким» статусом, и селективность «высоких» и священных текстов в их отношении весьма показательна в этом плане. Ведийский «вещный» аскетизм, вероятно, в той или иной мере отражает это «размывание» состава вещей в условиях исключительно сильной и последовательной

ритуализации жизни, когда именно ритуал определял и внеритуальные программы и ориентации.

* * *

Возвращаясь к тому, что было сказано ранее, необходимо обозначить в намеренно заостренном виде суть проблемы. «Призрачность» ведийской археологии, объясняемая скудостью сохранившихся «вещных» остатков ведийской культуры, далека от случайности (к тому же сама скудость вещей или, по меньшей мере, «отодвинутость» вещного подтверждается и иными источниками, нежели археологические)[22], и она не может быть целиком сведена к «непрочности» материалов, из которых эти вещи изготовлялись, ибо эта «непрочность» не только причина «вещной» скудости, но и с л е д с т в и е некоей более кардинальной установки, которая — безразлично от того, была ли она индивидуальной или разделялась всем обществом в целом, — существовала не только в ведийской Индии. Вся линия многочисленных «Памятников» — от безвестного египетского писца («Мудрые писцы ⟨...⟩ | Они не строили себе пирамид из меди | И надгробий из бронзы | ⟨...⟩ |. Но они оставили свое наследство в писаниях, | В поучениях, сделанных ими ⟨...⟩») через горацианское aere perennius и вплоть до ахматовского «Ржавеет золото, и истлевает сталь, | Крошится мрамор. К смерти все готово. | Всего прочнее на земле — печаль | И долговечней — царственное слово» — свидетельствует об этой иной установке[23]. В ведийскую эпоху этот выбор был сделан с единственной в своем роде решительностью — слово, а не вещь, дух, а не материя, если упрощенно, но все-таки в соответствии с ведущей идеей описать ситуацию. Возрастание духа требовало вещного «опустошения» (ср. отчетливо выраженную идею «опустошения» в одной из важнейших частей похоронного обряда: оно нужно и покойнику в его посмертном бытии, и живому, старающемуся избавиться от следов смерти; йога также предполагает для практикующего «опустошение» от всего вещно-чувственного).

И слово спасло вещь — сохранило ее имя, рассказало о ее признаках и назначении и донесло эту весть о вещи до наших дней. Самое удивительное состояло в том, что это спасительное слово по крайней мере два тысячелетия вообще не было овеществлено, т. е. з а п и с а н о[24], а для многих, которые и сейчас почитают его священным, практически оно не овеществлено и по сей день: для ученого брахмана-пандита реальностью является устно произносимый текст и его «слышание» (*śrúti*), несущее откровение, но не рукопись и не книга. Поэтому, не погрешив перед истиной в главном и наиболее существенном, можно сказать, что от всей ведийской эпохи, от всей ее культуры остался как первоисточник только этот «звучащий» и с захватывающей дух

точностью в течение трех тысячелетий (если не более) передающийся от поколения к поколению текст, сохранивший не только весь ведийский космос — язык, словесное искусство, религиозное умозрение, мифологию, ритуал, мораль и право, но и образ жизни человека, его мысли и чувства, его потребности и желания, формы социального бытия и, наконец, весь мир вещей, присутствующий здесь с той полнотой и дифференцированностью, с которой несовместимы крайне скудные и слишком «общие» вещи, открытые ведийской археологией, но все-таки уступающий по своему значению миру идей и эстетически отмеченных образов. В этом отношении ведийская (и даже послеведийская на протяжении еще нескольких столетий) традиция принципиально отличается от древних культур Ближнего Востока или крито-микенской культуры, для которых столь характерна ориентация на вещь, ее регистрацию, классификацию, учет, на хозяйственно-экономическую ее роль («деловые» документы в значительной степени тексты о вещах или их эквивалентах). Но несмотря на сугубо «вещеведческий» характер этих деловых документов типа текстов на линеарном B, смысл вещи, ее потенциальная глубина, ее роль в культуре (и не только материальной) полнее и интенсивнее выявляют себя в мифопоэтических текстах подобных РВ, чем в текстах, специально посвященных вещам и ими, строго говоря, исчерпывающихся. Мандельштамовскому «Египту вещей» противостоит «Индия слов», вводящая в «Индию мыслей».

Учитывая вышеописанную ведийскую ситуацию и прежде всего весьма слабые представления обо всем, что касается вещей, к проблеме «слова и вещи» нужен особый подход. «Слова» и «вещи» оказываются неравноценными источниками реконструкции ведийской культуры. Во всяком случае нет никакого параллелизма и тем более автоматизма в заключениях от слова к вещи и от вещи к слову. Ведийская вещь сама по себе слишком редкое и малоинформативное явление с точки зрения соответствующей культуры, и в этом контексте она очень редко (можно сказать, в порядке исключения) оказывается первичным источником. Реально первичным является слово, и в тех случаях, когда оно обозначает вещь, исследователь получает доступ к вещи, но только как к ее языковому, «словарному» образу. Это положение и определяет роль языка, конкретнее, слова в нашем знакомстве с ведийским «вещным» космосом. Язык-слово выступает как наиболее надежный проводник в мир вещей, и поэтому, каковы бы ни были собственные цели языка, «экзоцентрически», с точки зрения этого «вещного» мира, именно язык-слово в данном случае главный, а во многих случаях и единственный источник реконструкции этого мира, воскрешаемого словом и им же открываемого и представляемого как объект исследования для специалиста в области материальной прежде всего, но и иногда и духовной культуры.

Говоря о роли языка-слова в решении подобной задачи из области ведийского «вещеведения», нужно помнить, что РВ представляет собой целое именно как т е к с т, обнаруживающий себя в определенной языковой, словесной форме. Онтологически первичной оказывается текстовая конструкция, а не язык, слово. Словарь названий вещей извлекается из текста в результате вторичной операции [25], а набор самих вещей, восстанавливаемых по их названиям, образует уже третичную операцию. Тем не менее то обстоятельство, что о вещах, составляющих определенный уровень ведийской культуры, в конечном счете можно судить по т е к с т у, связано с рядом серьезных преимуществ по сравнению с ситуацией, при которой о вещах было бы известно только из словаря. Текст предлагает некий органический контекст для каждого упоминания названия данной вещи; нередко одно и то же название входит в ряд контекстов, и в таком случае информация о соответствующем названии и ее надежность значительно возрастают, что, в свою очередь, позволяет с большей уверенностью судить и о стоящей за этим названием вещи. Текст дает возможность реконструировать, хотя и опосредствованно, «вещный» контекст, который при удачных условиях помогает увидеть вещь в многообразии ее свойств, в действии, в употреблении, в результатах пользования ею, иначе говоря, представить себе признаковую, конструктивную, инструментальную и функциональную ее характеристику. Там, где возможно установление принципа семантической мотивировки названия вещи, открываются новые ракурсы темы отношения вещи, ее создателя, пользователя, цели, поставляемой ими перед этой вещью. Наконец, в более широком плане именно текст дает наилучшие возможности для уяснения статуса вещи и ее роли в целом данной культуры, что представляет собой дополнительный интерес, поскольку каждая культура по-своему оценивает и статус вещи и ее роль.

* * *

Прежде чем говорить о с л о в а х, которые в РВ употребляются для обозначения в е щ е й и по которым, собственно, последние и опознаются [26] (исключительно или преимущественно; исключения очень редки), нужно сделать д в е оговорки относительно того, каким понимается объем «вещи» в этой статье и каким мог быть статус «вещи» для ведийских ариев — актуально или по данным «неглубокой» реконструкции.

Что касается п е р в о й оговорки, то вещь здесь понимается как нечто с д е л а н н о е (т. е. искусственное, «культурное» уже по замыслу) или п р и с в о е н н о е (т. е. лишь вторично окультуренное, «культурное» не по замыслу или происхождению, но по использованию, употреблению, предполагающему первичную «природность» и последующее отчуждение от природы в

пользу культуры). В обоих случаях очевидна цель-назначение вещи, но различие в том, что в одном случае акцент на делании и воплощении благодаря применению определенной технологии замысла в нечто новое, а в другом случае акцент на приспособлении старого, и до того известного; иначе говоря, «сильная» вещность vice versa «слабая» вещность (или «квази-вещность»). Отчасти по теоретическим, а отчасти по практическим соображениям в этой статье исключаются из рассмотрения некоторые классы объектов «слабого» или «дальнего» присвоения (элементы ландшафта, природы — живой и неживой и т. п.).

Вторая оговорка связана с необходимостью напомнить, что в ведийском, кажется, отсутствует слово, обозначающее вещь[27], что, может, конечно, объясняться случайностью, связанной с ограниченным объемом текстов (впрочем, он достаточно значителен), но скорее всего сигнализирует о некоей принципиально иной ситуации. О ней можно судить по разным указаниям, из которых здесь могут быть указаны лишь два, и то вскользь.

Во-первых, в свете приведенных выше данных о связи между словом и вещью — и на языковом уровне и глубинно, «по существу» (ср. более разработанную позже концепцию *nāmarūpa*, имени и формы-предметности) и учитывая, что имя, слово никоим образом не могут трактоваться как нечто внешнее и/или вторичное по отношению к форме-вещи, но обладают несомненным онтологическим статусом, — стоит еще раз обратиться к гимну РВ X, 125, обращенному к богине Речи Вач (*Vā́c*, *Vak*, ср. *vácas* «слово», «речь», «песнь» и т. д.: *vac-/vak-* «говорить», «высказывать», «называть», «обозначать» и т. п.). Здесь она выступает как носительница (видимо, всего, что есть в мире[28]), в том числе и всего многообразия форм[29], заполнительница мира, «расходящаяся по всем существам»[30] и «охватывающая все существа» — *ārábhamāṇā bhúvanāni víśvā* (X, 125, 8). Все сущее, в частности, и весь «вещный» состав мира передаются Речью, более того, в мыслимом пределе не столько Речь оповещает о вещи, сколько вещь как нечто внешнее, как форма свидетельствует об онтологическом первенстве слова, имени, выводимого вовне с помощью «формы», вещи. Этот «номиналистический» акцент, вероятно, и объясняет обилие употреблений обозначения имени — *nā́man* при отсутствии общего названия вещи: имя (**en/o/mn̥- : */o/nomn̥- : *nōmn̥-*, с семантической мотивировкой — «внутрь», см. *Pokorny* I, 321 и др.), выведенное наружу, собственно, и образует вещь, порождает ее, вызывает к существованию, наличию[31].

Во-вторых, вещь как «сделанная» (*kr̥tá-*, от *kar-* «делать») отсылает к деланию, делу — *kárman-*, которое в РВ практически всегда и в отличие от более поздних текстов обозначает или ритуал жертвоприношения или сакрально отмеченное ритуализированное деяние[32], действительно воспроизводимое, вспоминаемое или, по меньшей мере, имеющееся в виду в ритуале,

или отчетливо осознаваемое космологическое действие. В этом отношении употребление *kárman-* в РВ не вызывает сомнений, как и то, что глубинный смысл слова всегда один и подтверждается примерами других образований с этим же корнем. Прежде всего речь идет о *kartár-* «жрец, совершающий ритуал» (I, 139, 7; VI, 19, 1; VII, 62, 1), но и, как указывает Грассман, «творец», «деятель», «делатель» (I, 100, 6; III, 31, 2; IV, 17, 4) — значения, которые обнаруживают тот же глубинный смысл, кодирующий в РВ лишь определенный тип «деятеля» в определенной ситуации[33]. Но еще показательнее другой аргумент, относящийся к производящему глаголу, лежащему в основе и *kárman-* и *kartár-*, — к *kar-*, определяемому обычно просто как «делать». В синтагме Subj. & *kar-* (Praed.) & Obj. особенно показательной в связи с избранной здесь темой оказывается объектная сфера. Относительно субъектной сферы можно заметить, что, когда речь идет о демиургических деяниях самого общего плана («генеральная» линия творения, ситуация «в начале», создание необходимых условий жизни человека, «материальных» по преимуществу, и т. п.), выступает конструкция Subj. & *dhā-* (Praed.), где *dhā-* — институализированное обозначение «тетического» акта, когда акцент ставится не просто на создании, творении чего-то, но и на его у с т а н о в л е н и и, т. е. введении в мир в нужное время, в нужном месте, с определенной функцией, призванной удовлетворять важнейшую нужду. В качестве субъекта в таких случаях выступает подлинный универсальный демиург — Дхатар или его варианты[34]. Когда же творится нечто менее основоположное или взятое в отдельности и во всяком случае вне основной «рамки» творения, субъектом этого «частичного» и вторичного, «дополнительного» творения (иногда творения, носящего черты окказиональности) оказываются соответствующие этому творению демиурги (напр. отдельные божества), не претендующие на сферу *sarva*, но только на одно или несколько деяний из сферы *viśva-*[35].

Поэтому для глагола *kar-*, в частности для уяснения его глубинного смысла, особенно важна объектная сфера. Ее состав позволяет, если не считать весьма немногочисленных исключений, говорить об определенной закономерности. Наиболее многочисленным оказывается класс слов, выражающих абстрактные понятия отчетливо положительной семантики и/или обозначающих важнейшие ценности и атрибуты идеального ведийского космоса: слава, хвала (хвалебная песнь), честь, почитание, счастье, исполнение счастья, сущее, бессмертие, здравие, мужество, мужская сила, твердый ум, благоговение, все истинное, жизненный век, новое-юное, жар аскезы, религиозный пыл и т. п.; песнь, речь, слово, превозмогающее смерть, молитва, молитвенная формула, вера, имя и т. п.[36]

Достаточно многочислен и класс слов (как конкретных, так и абстрактных), относящихся к ритуалу: ритуал, религиозное действо (праздник), жерт-

воприношение, жертва, обет, благочестивые дела, ритуальные предметы — огонь-костер, поленья костра, подстилка, подушка, цедилка для очищения сомы, напиток, жареные зерна, лепешка и т. п. (сюда же, по сути дела, относятся и отмеченные выше слова, обозначающие ритуальную формулу, молитву, словесные формы, используемые в ритуале, знак, знамение, символ и т. д.)[37]. Именно в связи с ритуалом (в частности и с молитвой) отмечается употребление при глаголе *kar-* в качестве объектов имен божеств — при том что *kar-* в этих случаях обозначает не акт творения соответствующих божеств, но приглашение-просьбу к определенным действиям («сделай так, чтобы ... & имя божества [Subj.] & некое действие [Praed.]», каузативность × оптативность) или наделение их некиими свойствами («сделай & имя божества & определение», т. е. «сделай такого-то таким-то или тем-то», ситуация «двойного аккузатива»)[38]. Еще одну группу слов, выступающих при глаголе *kar-* в качестве объекта, составляют те, которые обозначают богатство, благополучие, часть-долю, дары, сокровища, блага и т. п.[39]

Очень показательно, что в объектную сферу при глаголе *kar-* могут входить и слова, обозначающие космологические сущности, — свет, сияние (*praketá-*), огонь, воду, дождь, землю, оба мира (Земля и Небо), «два глаза Неба», т. е. Солнце и Луну (*divó yád akṣī́ amṛ́tā ákṛṇvan*. I, 72, 10), ночь и зарю (I, 73, 7, с акцентом на их «непохожести»), мир (*loká-*) — «широкий мир», ср. «широкий проход», путь и т. п.[40] Однако, как правило, эти сущности в подобных случаях выступают вне основного текста творения, но предполагают некую эвентуальную ситуацию, присутствующего *здесь* и *теперь* и лишь опосредствованно отражавшую космологический прототип. Характерный пример — I, 86, 10 (из гимна к Марутам): *gū́hatā gúhyaṃ támo* ⟨...⟩ *jyótiṣ kartā yád uśmási* «Скройте мрак, который надо скрыть ⟨...⟩ Создавайте свет, которого мы хотим!» В ходе творения свет уже был создан и при этом не Марутами. Но в данный момент — тьма и мрак, и люди просят Марутов (ветры) развеять их и открыть-создать свет, поскольку знают, что Маруты умеют это делать и что те «наиболее защищены, у кого в доме на страже стоят Маруты». Или III, 27, 6: *ā́ cakrur agním ūtáye* «они создали огонь (Агни) для помощи». Огонь возник в акте творения: он уже есть в мире, но сейчас и здесь, когда должно начаться жертвоприношение, нужно было сотворить этот конкретный жертвенный огонь[41]. Или VI, 23, 7: *urúṃ kṛdhi tvāyatá u lokám* «Сотвори широкое пространство для почитающего тебя». Просьба относится к данному моменту, и ее выполнение удовлетворит насущную потребность: это, так сказать, «ближнее» широкое пространство, с которым и приходится иметь дело адептам, а не «первоначальное», созданное при творении мира. Само употребление императивных форм (а они в этих ситуациях особенно часты) подчеркивает, что речь идет не о подлинном и единственном в своем роде творе-

нии, а скорее о воспроизведении раз уже достигнутого результата «перводеяния». Эти примеры с известной достоверностью намечают смысловую основу разграничения двух конструкций — *dhā-* & Obj. и *kar-* & Obj. Первая — ядро «текста творения», клишированная форма его; вторая — принадлежность «вторичных» текстов, в которых связь с «текстом творения» опосредствована. Одна вводит в сердцевину периода космологических «установлений» (*dhā-*), тогда как другая — в тот более поздний период, когда результаты творения используются, вторично воспроизводятся и тем самым, хотя бы отчасти, обнаруживают тенденцию к овеществлению, к подтверждаемой многими примерами инструментальности [42]. Тенденция к овеществлению наиболее отчетливо проявляет себя в тех случаях, когда при глаголе *kar-* в качестве объекта действительно оказываются элементы «предметного» мира, ср. *vájra-*, палица Индры (… *vájram* … *'kṛṇvata* … X, 48, 6; … *vájram* … *cakré* … X, 105, 7 и др.), *sádas-*, *sádana-* «сиденье», «седалище», также «дом», «жилье», «место» и т. п. (*diví rudrā́so ádhi cakrire sádaḥ*. I, 85, 2 «на небе создали сиденье Рудры», ср. VIII, 29, 9; II, 40, 4; III, 54, 6), *kṣáya-* «сиденье», «жилье», *paridhí-* «полено» (*saptā́syāsan paridháyas | tríḥ saptá samídhaḥ kṛtā́ḥ*. X, 90, 15 «У него было семь поленьев ограды костра, трижды семь поленьев — для сожжения было сделано») или даже *tanū́-* «тело» (ср.: *tanvàṃ cakra*. III, 48, 4 — об Индре, который по желанию создавал себе тело; в контексте, определяемом образом универсального ремесленника-творца, мастера на все руки Тваштара) и т. п. [43]

Учитывая сказанное до сих пор и типологические данные — как относящиеся к ритуалу (разделив жертву на части, определив функцию-назначение каждой из них, из них же собирают новое «целое», новый мир, исходя из правил отождествления частей жертвы и элементов мира; при этом часто используются соответствующие материальные символы, ср. изображения сердца, печени, языка, головы, рук и т. п., которые в этом случае и несмотря на свое символическое значение оказываются «вещами», предметами), так и к языку (ср. характерные триады типа нем. *Werk* «дело», «действие»: *Ge-werk* «изделие», «вечный» результат действия, дела: *wirken* «делать», «работать» и т. п., ср. и *Werkzeug*, об орудии, инструменте действия, «овеществленном» делателе), — можно думать, что и в языковом сознании человека ранневедийской эпохи, и в определенной им модели мира *kárman-* «дело-деяние», одновременно и «ритуал», *kar-*, соответственно — «делать», «совершать» (в частности и, может быть, прежде всего — ритуал) и *kartár-* «деятель», «совершитель» (и ритуала) в совокупности имплицируют и представление о результате этого «дела» — и з д е л и и, в е щ и (ср. позднейшее понятие к а р м ы, сформировавшееся в результате процессов абстрагирования и спиритуализации исходного источника, еще сохранявшего память о связи со сферой конкретного и вещественного). Если эти соображения верны, то все, что со-

ставляет объектную сферу глагола *kar-*, должно в той или иной степени «овеществляться» при попадании в поле действия этого глагола. И это снова возвращает нас к роли ритуала и ритуальной «предыстории» вещей. Ритуал — дело (*kárman-*), но и дело — ритуал (*kárman*). И если вещь как «сделанная» результат дела-ритуала, то отблеск этого прошлого статуса и исходного локуса вещи должен еще сохраняться на «целом» ведийского вещного космоса. — И последнее из предварительных замечаний. Ссылки на то, что РВ — особый сакральный текст и что он односторонне отражает положение дел, пренебрегая «низкой прозой» профанической жизни, где все могло быть иным, не могут в данном случае быть существенными. Важно не то, «как это было в действительности» (сам этот вопрос, связанный с иллюзией абсолютно объективного наблюдателя-описателя, улучшенного образа нашего Я, перенесенного в ведийский мир, зачеркивает требование верности «действительному»), а то, какой представлялась эта «действительность» ведийскому сознанию, где была его «сильная» позиция, с точки зрения которой только и могли судить о мотивирующем, объясняющем, определяющем все множество «иного». Несомненно, что это «действительное» и «сильная» позиция его находились в ритуально-религиозной сфере, в поле сакральности и что именно РВ — наиболее авторитетное свидетельство о «действительном» ведийского сознания и соответствующего мира. Все иное выводилось из этого главного и представлялось ухудшенным оплотнением идеального, результатом отпадения от сакрального, той порчи, которая определяет сферу профанического, трактуемого как неподлинное или менее подлинное, чем мир высших ценностей ведийской жизни.

* * *

Текст РВ позволяет на основании слов восстановить круг вещей, стоящих за этими словами, а по набору вещей («вещей-слов») — условия жизни ведийских ариев (собственно, некий текст «ведийской жизни», в котором ключевые точки, образующие состав элементов подлинного текста РВ, соединены более или менее «естественным» образом вторичным текстом — «метатекстом» исследователя, образующим контекст этих ключевых точек). Источник реконструкции откладывает отпечаток на конечные результаты, и поэтому «условия жизни» по необходимости ориентированы на «вещный» пласт, определяющий их, — на вещи, включающие в себя и вещи для производства вещей («инструменты»). Поэтому далеко не все условия жизни получают здесь свое отражение. Те «условия», которые не имеют своего «вещного» сгущения, предметной проекции, остаются вне рассмотрения. Впрочем, и не все, что могло бы пониматься ведийскими ариями в «вещном» коде, будет

представлено ниже. По соображениям отчасти теоретического (принципиального) характера, а отчасти и практического (экономия места) здесь опускается из разбора то, что относится к экологии (флора, фауна, элементы ландшафта, атмосферно-метеорологические факты и т. п.), к космологии, к кругу понятий, обозначающих высшие духовные ценности, к мифологическим персонажам, к элементам социальной организации, к сфере «чужого» («не-ведийского») и т. п., даже если кое-что из этого могло мыслиться как «вещное».

Тем не менее состав двух «локальных» словариков заслуживает упоминания, особенно если учесть, что в этих локусах (флора и фауна) обнаруживают себя как «материально-субстанциональное», так и «хозяйственно-экономическое», «собственнически-владельческое» начала, которые в высокой степени присущи «вещному» миру (ср. вед. *drávina-*, *drávinas-* [уже в РВ] и *drávya-* [Упанишады и позже], которые в послеведийский период начинают обозначать и просто вещь — наряду с *vastu-*, *artha-*, *viṣaya-* и т. п.).

Словарь ф л о р ы (растение, его части, виды и т. п.) показателен тем, что он позволяет судить о том, что у ж е попало в сферу внимания ведийских ариев и сколь многое уже имело практическое применение в быту. Ср. в алфавитном порядке — *aṃśú-* «сома», *atasá-* «куст», *ándhas-* «растение (сомы)», *aśvatthá-* «фиговое дерево» (Ficus religiosa), *upārúh-* «поросль, побег», *urvārуká-* «плод тыквы», *úlapa-* «кустарник», *óṣadhī̆* — «лекарственное растение», «трава», *kárañja-* «вид дерева» (Pongamia glabra), *kākambī́ra-* «вид дерева», *kiyā́mbu-* «некое водяное растение», *kúśara-* «род камыша», *khadirá-* «твердое дерево» (Acacia Catechu), *tṛ́ṇa-* «трава», *naḍá-* «камыш», *paruṣá-* «камыш», *párus-* «сочленение растения», *párvan-* то же, *palāśá-* «лист», «листва», *pākadūrvā-* «некое растение», *píppala-* «ягода» (особенно Ficus religiosa), *puṇḍárīka-* «цветок белого лотоса», *púṣkara-* «голубой лотос», *phála-* «плод», «фрукт», *bī́ja-* «семя», *mū́la-* «корень», *yáva-* «хлеб на корню», «ячмень» (ни пшеница, ни рис в РВ в отличие от более поздних Вед не упоминаются), *yávasa-* «трава (на лугу)», *rúh-* «побег», «ветка», *rópuṣī-* «некое лекарственное растение», *líbujā-* «лиана» (позже — широкоупотребительный символ покорной своему возлюбленному, привязанной к нему женщины), *váṃca-* «тростник», «бамбук», *ván-* «дерево», «растение», *vána-* то же, «лес», *vánaspáti-* «лесное дерево», *vanín-* «дерево», *vayā́-* «ветвь», *vibhī́ daka-* «орех» (Terminalia Bellerica Roxb., но и «игральная кость» из этого дерева), *virúdh-* «растение», *vṛkṣá-* «дерево», *veṇú-* «ствол (трубка) бамбука», *vetasá-* «тростник», *vaitasá-* то же, *vratáti-* «вьющееся растение», *śará-* «тростник», *śalmalí-*, название дерева (Salmalia malabarica), *śā́khā-* «ветвь», *śiṃśápā-* «название дерева» (Dalbergia Sissco), *śī́pāla-* водяное растение (Blyxa octandres), *sā́ra-* «твердый стебель», «стержень дерева», *sóma-* (см. ниже), *stū́pa-* «крона дерева». Важность и информативность именно этого флористического состава РВ

особенно контрастно опознается в сравнении с «Florilegium»-ом «Атхарваведы» (особенно с ее гербарием).

Что касается словаря фауны РВ, то, помимо диких животных (лев, волк, медведь, несколько видов антилопы, олень, газель, шакал, гиена, лиса, заяц, мышь, крот, змея, лягушка, пчела и муравей [по нескольку названий], муха, гусеница, скорпион; орел [или сокол], коршун, дикий гусь, перепелка, голубь, попугай, павлин, сова; слон упоминается лишь дважды: его знали, но с ним еще не освоились и не использовали его ни в домашнем хозяйстве, ни в военном деле; тигр и пантера в РВ вообще не упоминаются), образы которых в той или иной степени уже стали достоянием ведийской культуры, — уместно обозначить домашних животных, которые как «окультуренные» и «подвижные» (*jágat-*) отличались как от «неокультуренных» диких зверей, так и от «неподвижных» (*sthā-*, *sthātár-*, *tasthivā́ṃs-*) вещей, хотя последняя граница в ряде ситуаций минимализируется (в свою очередь как четвероногие — *cátuṣ-pad* — животные отличаются от двуногих — *dvipád* — людей). Наибольшую роль в жизни ведийских ариев играли корова и бык (около трех десятков названий) и конь и лошадь (около двух десятков названий, чему соответствуют на надъязыковом уровне «коровьи» и «конские» мифологические образы, мотивы, поэтические формулы и т. п. Ср. к о р о в а — *gó-* fem., *ághniā-*, букв. «не подлежащая убийству», *áditi-*, букв. «неограниченная» (ср. nom. pr. богини), *usrā́-*, *usríya-*, букв. «красноватая» (ср. *vas-* «зажигаться»: коровы как огненные [красноватые] облака), *gṛṣṭí-* «корова, отелившаяся один раз», *dákṣiṇā-* «дойная корова» (ср. «награда за жертвоприношение»: *dakṣ-*), *dhénā-*, *dhenú-* «дойная корова» (*dhay-* «сосать»), *róhiṇī* — «рыжая корова», *vaśī́-* «корова» (не стельная и не отелившаяся, букв. «хотящая», от *vaś-*), *vāśrā́-*, букв. «мычащая» (: *vāś-* «мычать»), *vṛjanī́-*, букв. «находящаяся в загоне», *śyāvā́-*, букв. «темнокоричневая» (о корове, но и о лошади и о ночи), *starī́* — «яловая корова» (: *star-*)[44]; б ы к — *gó-* masc., *ághnia-*, *anaḍváh-*, букв. «везущий повозку» (о тягловом быке), *ukṣán-*, букв. «изливающий семя» (: *ukṣ-*), *uṣṭár-* (также верблюд), *usrá-*, букв. «красноватый», *gavayá-*, разновидность Bos gavaeus, *nadá-*, букв. «ревущий» (: *nad-*), *váṃsaga-* «бык», с неясной внутренней формой, *vṛ́ṣan-*, букв. «испускающий семя», *vṛ́ṣabha-*; «к о н ь, к о б ы л а» — *áśva-*, *áśvā-*, *átya-* (: *at-* «двигаться», «странствовать»), *árvant-* «скакун», «жеребец» (*ar-* «двигать[ся]», «торопясь идти», «возбуждаться»), *āśú-*, букв. — «быстрый», *étaśa-*, букв. «сияющий», «разноцветный» (конь Солнца), *éva-*, букв. «скорый», «торопливый», *bradhná-*, букв. «ярко-рыжий» (конь Солнца), *váhni-* «тягловый конь» (: *vah-* «везти»), *vā́ja-* «боевой конь» (ср. *vā́ja-* «добыча», «награда»), *vājín-* то же, *vṛ́ṣan-* «жеребец», букв. «испускающий семя», *śóna-* «рыжий конь», *śyāvá-* «темнокоричневый конь», *śyāvā́-* «темнокоричневая кобыла», *sápti-* «упряжной конь» (: *sap-* «стремиться»), *hári-* «золотистый

конь», *harít-* fem. Названия других «окультуренных» животных несравненно менее многообразны: козел — *ajá-*, *bastá-*, коза — *ajā́-*; баран, овца — *ávi-* masc., fem., *ávikā-* fem., *meṣá-* masc., *meṣī́-* fem., *úraṇa-* masc., *úrā-* fem. «овца» (: *var-* «покрывать»), *pétua-* «валух», *vṛṣṇí-* (: *varṣ-*); буйвол — *máhiṣa-* masc., *máhiṣī-* fem., *gaurá-* masc., *gaurī́-*, вид Bos Gaurus, букв. — «беловатый», «желтоватый», «красноватый». К хозяйственному использованию верблюда (*úṣṭra-*), ср. I, 138, 2: *úṣṭro ná pīparo mṛ́dhaḥ* «как верблюд (-груз), переправь (нас через) враждебные замыслы!». Общее название для скота — *paśú-* (употребляется в РВ десятки раз). Собака обозначалась как *śván-*, но и (реже) *sārameyá-* [45] (название кошки в РВ отсутствует, поскольку кошки как домашнего животного ведийские арии, у которых не было постоянного дома, не знали). В древнейших частях РВ («фамильных» мандалах) название пчелы также не известно, как и вообще неизвестны во всем тексте пчелиные названия от корня *mádhu-* «мед»; «сладкий»; зато есть *ṛdūpā́-* букв. — «пьющая сладость», ср. также *sarát-*, *sāraghá-*, *ārāṅgará-* «пчела»; *mákṣ-*, *mákṣā-*, *mákṣikā-* обозначает и пчелу и муху (может быть, в связи с *makṣū́* «скорый», «быстрый» или *makṣ-/majj-* «никнуть», «гибнуть») [46].

Какова бы ни была степень втянутости элементов флоры и фауны в быт ведийских ариев и как бы далеко ни зашел процесс их овеществления [47], — все-таки эти элементы, хотя бы уже в силу связи их «окультуренных» и специально «одомашненных» вариантов с «неокультуренными», «дикими», часто природными, лишь «подступают» к границам «вещного» мира, в лучшем случае образуя его периферию или некий его потенциальный резерв. Сердцевину же этого «вещного» мира образуют вещи в узком и прямом смысле этого слова, вещи как нечто сделанное (или в крайнем случае приспособленное, усовершенствованное) человеком, как «инструментальный» [48] результат деятельности. Сердцевина в этом контексте может пониматься двояко, и эта двоякость в данном случае усиливает смысл понятия: речь идет о «серединной» позиции внутри быта (в частности и «внутри» в пространственном плане — в повозке, в доме, в селении) и о «серединном», центральном положении «вещного» в оценочном плане, ибо многое из него — даже не обязательно само по себе, но хотя бы опосредствованно — служит для решения проблемы жизнеобеспечения — спасение от природных «недостач» (голод, холод, болезни), от врагов и демонов, от злых сил и их наваждений, от всех тягот «узкого» мира — *áṃhas-*, спасение с помощью собственных сил и — еще более — с помощью богов, получение которой зависит не только от благочестивого поведения и молитв, но и от определенного круга вещей, в частности, используемых в ритуале. В этом смысле «ритуальный» словарь РВ кодирует наиболее важные в указанной «сотериологической» перспективе вещи. Именно они и образуют центр ведийского «вещного» мира [49].

Хотя РВ не представляет собой специализированного описания ритуала, как, например, некоторые более поздние ведийские тексты (ср. уже «Яджурведу»), она насквозь пронизана ритуальным началом и соотносится с функцией хотара (*hótar*), жреца, ведающего рецитацией гимнов во время жертвоприношения и приглашающего богов. Существенно более сотни лексем составляют «ритуальный» словарь РВ, причем значительное большинство их относится к обозначению «вещных» реалий ритуала [50], обзор которых и следует ниже (жреческая номенклатура [51], не рассматривается). Ритуал включал в себя прежде всего жертвоприношение и совершение молитвы (пение или произнесение). В ранневедийскую эпоху он был прост в том отношении, что соотносился с особенностями по необходимости простой жизни кочевого типа и не предполагал «фундаментальности» (так, ведийские арии не сооружали храма и, естественно, не знали слова для его обозначения). В центре ритуала — пространственном и ценностном [52] — находился алтарь, сооружаемый посередине открытого («широкого») возвышенного места, для богов расстилали жертвенную солому, разжигался жертвенный огонь. Жертвоприношения совершались трижды в день, и, следовательно, они были основным содержанием жизни ведийского ария и по сути дела и по затрачиваемому на них времени. В жертву приносили приготовленный особым образом, процеженный через цедилку из овечьей шерсти сок сомы, а также молоко, масло, мед, зерно, лепешки, жертвенных животных. В РВ не упоминается знаменитый и известный по более поздним текстам царский обряд принесения в жертву коня, хотя само слово *áśvamedha-* как имя собственное (букв. — «жертвоприношение коня») в РВ встречается трижды в одном месте [53]. Также в РВ нет слова *púruṣamedha-*, которым обозначалось, видимо, судя по другим текстам, жертвоприношение человека (*púruṣa-*), как бы воспроизводящее принесение богами в жертву «Первочеловека» (*Púruṣa-*), см. X, 90 (впрочем, некоторые намеки на человеческие жертвоприношения, кажется, есть и в РВ; если это верно, то уклонение от прямого упоминания этого мотива и отсутствие словесного обозначения этого ритуала сами по себе достаточно симптоматичны). Другой важной составной частью почитания богов была молитва. Характерно, что ее значение создатели гимнов РВ определяли сквозь призму ритуала — она фильтр, очищающий жертву богам, подобно цедилке из овечьей шерсти, очищающей сок сомы. Идея очищения (огнем, словом молитвы, цедилкой) представляется в этом контексте одной из ведущих (*pū-* «очищать» и т. п.).

В «ритуальном» словаре РВ прежде всего обращает на себя внимание весьма значительная разветвленность, дифференцированность основных элементов обрядного действа — жертвы-дара, сомы, огня, «инструментов» ритуала, особенно из числа «активных». Это разнообразие в одних случаях яв-

ляется результатом специализации, как бы компенсирующей отмеченную выше «простоту» ведийского ритуала, а в других может пониматься как попытка путем синонимических повторов, подчеркивающих в ряде примеров множественность семантических мотивировок соответствующих слов, увеличения силы и действенности всего ритуала в целом (на уровне поэтики эти синонимические парадигмы и их спорадическое развертывание в синтагмы должны трактоваться как эстетически отмеченные приемы).

Наиболее общим названием жертвы (без дифференциации по твердости-жидкости и уточнения конкретного ее воплощения) является *yajñá-*, выступающее в РВ в «чистом» виде (т. е. вне сложных слов) более 230 раз. Это слово, восходящее к и.-евр. **i̯ag-* — о религиозном почитании (*Pokorny* I, 501) — и отсылающее к сфере сакрального (ср. др.-греч. ἅγιος «священный», «посвященный», ἁγνός, авест. *yasna-* и т. п.), акцентирует почитаемость жертвы (ср. вед. *yaj-* «чтить», *yáj-as-* «почитание»; др.-греч. ἅγ-οζ): священное почитается и почитаемое священно. Судя по данным, открываемым в результате реконструкции (ср. русск. диал. *игрá* «песня», *играть песню* и под.), *yajñá-* наиболее «семиотическое» обозначение жертвы, видимо, как торжественно словесно чтимой, воспеваемой. Другие наиболее распространенные обозначения жертвы мотивируются иначе: *havís-*, *havyá-* как жертва, жертвенный дар, бросаемый (собств. — возливаемый) на огонь, отсылают к глаголу *hu-* (*juhóti*) «лить», «возливать», «совершать жертвенное возлияние», «жертвовать», ср. *ā́huti-* «жертвенное возлияние» (: *āhutī-vŕ̥dh-* «радующийся при жертвенном возлиянии»), но также и «дар»; сюда же относятся и такие важные обозначения жертвы, как *hotrá-*, *hót-rā* «жертвенное возлияние», «жертвенный дар», *hóman-* то же. Некоторые из этих слов дают основание связывать их с другим глаголом *hu-* (*hávate*, *hváyati*) 'звать', 'призывать' и т. п., в частности, во время ритуала (объект — боги) — тем более, что *hótra*, *hóman* обозначают не только жертвенное возлияние, но и соответствующий призыв. Возможно, что и эти слова и *havis*, *havyá* понимались «народно-этимологически» как обозначение жертвы-призыва к богам; особенно вероятно это предположение в связи с еще одним обозначением жертвы — *ahávana*. Но на более глубоком уровне, не исключено, оба эти глагола *hu-* 'возливать' и 'звать' могут быть сведены к единому источнику — глаголу, фиксирующему «композитную» ситуацию жертвенного возлияния, сопровождаемого жертвенными призывами[54]. Из других обозначений жертвы ср. *íṣ-*, *iṣṭí-*, *íḍ-* «подкрепляющий напиток», *íḷā-* то же, *iṣídh-*, семантическая мотивировка которых не всегда ясна и иногда оценивается по-разному (к *yaj-/ij-* [ср. *ijyā́* «жертва», вне РВ], *iṣ-*: *iṣṇā́ti*, *íṣyati*, *iṣirá-* и т. п.), но в основном, кроме темного *iṣídh-* концентрируется, видимо, вокруг некоего общего источника. Еще два названия жертвы в РВ прозрачны — *prabhṛthá-*, букв. — «прине-

сение (жертвы)», *āsíc-* (о соме, масле), к *sic-* «лить», «возливать»; зато *balí-* «жертва», «подарок» остается пока темным.

С группой слов, обозначающих жертву, связаны, с одной стороны, слова, обозначающие жертву и ее последствия in abstracto, как дар-воздаяние (*dānā́-*, *dātrá-*, *rātí-*, *rā́dhas-* и т. п.), а с другой, слова, прямо или метафорически обозначающие конкретную, специализированную жертву, главную ее разновидность — сому (миф о принесении Сомы-сомы в жертву богами и богам многократно обозначается в РВ, особенно в мандале IX и в более поздних текстах): *sóma-* (: *su-* «выжимать», *sóma-* и напиток, и растение, из которого приготовляется напиток, и мифологизированная и обожествленная персонификация напитка), *sutá-*, букв. — «выжатый», *savá-* (также от *su-*), *hári-*, букв. — «желтоватый», «золотистый», «сверкающий», *amṛ́ta-*, букв. — «бессмертный», *pávamāna-*, букв. — «очищающийся» (: *pū-* «очищать»), *śukrá-*, букв. — «чистый», «прозрачный» («чистый сома»), *vṛ́ṣan-*, букв. — «бык» («мужественный») [55], *vánaspati-*, букв. «господин леса», «царь растений», *aṃśú-*, о стебле и соке сомы, *ándhas-* то же (?), *índu-* «капля сомы» и др.

В связи с сомой нужно привести и несколько обозначений давильного камня, с помощью которого происходит выжимание сока из соответствующего растения, ср. *ádri-* «камень для выжимания сомы», «камень-пресс», но и «скала», «гора», *áśna-* (*sutó áśnair.* VIII, 2, 2), с идеей остроты-точения (ср. *aś-* 3, *śā-*, из и.-евр. **ok'-* «острый»), *grā́van-*, с семантической мотивировкой «перемалывание», «перетирание» [56], *pāṣía-* (дважды в РВ, ср. др.-инд. *pāṣāṇá-* «камень», *pāśī-*, *pāsī-*, *pāṣī-* [57]). С ритуалом выжимания сомы связаны и другие довольно многочисленные предметы, которые в совокупности позволяют с достаточной подробностью и надежностью восстановить «процессуальную» последовательность этого ритуала на основании состава «вещей». Важнейшей деталью ритуала сомы, после того как он выжат, оказывается цедилка-«очиститель» и соответствующее действие — процеживание-очищение, значение которого не исчерпывается исключительно «технологическим» аспектом получения этого напитка: само питье («вкушение») сомы способствует особой сублимации духа субъекта питья — от богов до жрецов и «профанических» участников ритуала: все поверхностное, «вещественно-материальное», низменное, мнимое как бы «отцеживается» и «очищенный» дух устремляется горé, к подлинному. Самое распространенное обозначение цедилки (100 употреблений в РВ) — *pavítra-* от глагола *pū-* «очищать» с «инструментальным» суффиксом *-tra*, букв. — «очиститель», ср. *pavītár-* (четыре раза [58]); обычно цедилка изготовлялась из кожи, шерсти (ср. *tvác-*, *vā́ra-* и *pavítra-*). Другие названия цедилки — *pávyaya*, с той же семантической мотивировкой слова, *ávya-*, букв. — «овечья», т. е. из овечьей шерсти, *áṇva-* «мелкие отверстия в цедилке для сомы» и сама цедилка, букв. — «маленькая» (*aṇu-*). Не

вполне ясна функция некоего приспособления, употребляемого при изготовлении сомы, — *ararinda*, однажды встречающееся в РВ (*ararindāni.* I, 139, 10); если верно членение на *ararim*, Acc. от *arari-* 'дверная створка', и *da-* 'связывающий' (по Грассману), то речь могла бы идти о какой-нибудь створчатой (задвижной) конструкции, возможно, в самой цедилке или в соседстве с нею[59]. Значительную часть словаря «сомы» составляют обозначения разного рода сосудов, используемых для помещения в них сомы. Ср.: *dhiṣáṇā-* сосуд с сомой (ср. две половины Вселенной [Небо и Земля] как две чаши, dual.), *neṣṭrá-* сосуд для сомы жреца-нештара, *potrá-* сосуд для сомы жреца-потара, *praśāstrá-* сосуд для сомы жреца-прашастара, *śā́da-* сосуд для сомы, *dróṇa-* деревянный сосуд, чан, *drú-* деревянный сосуд, *ámatra-* большой («безмерный») сосуд для питья сомы (Индрой и Ваю), *camasá-* сосуд для питья, деревянный кубок, *kaláśa-* горшок, кружка, чаша, *camū́-* миска для сомы, чаша и др.[60] Смесь сомы с молоком обозначается как *manthí-*n.-, букв. — «смешанная». Взбитый перемешанный напиток называется *manthá-*.

Другой ритуальный круг имеет своим центром огонь-Агни, жертвенный костер, тесно связанный с ним «огненный» реквизит и, наконец, главную ритуальную конструкцию — алтарь, жертвенный столб и т. п. Огонь как «инструмент» жертвоприношения и посредник между людьми (жрецами) и богами обозначается как *agní* — «жертвенный костер», его огонь; упоминается и язык огня, вместилище священного огня — *agnidhā́na-*; *adhimánthana-* верхний твердый кусок дерева, которым трут о мягкий кусок с целью получения огня, *aráṇī̆* — нижний кусок дерева для добывания огня (в dual. — оба куска), поленья для костра — *idhmá-* (: *idh-*, *indh-* «возжигать»), *paridhí* — «ограда костра из поленьев», *dhíṣṇiā-* маленький алтарь для огня (холмик земли, посыпанный сверху песком), *védi-* «алтарь» (обычно углубление, где возжигали огонь), ср. *agní-* & *vediṣád-*; *barhís-* жертвенная солома, сиденье, ложе из соломы (с идеей увеличения, возрастания, вспухания), *prastará-* сиденье из жертвенной соломы (: *pra-star-* «распространяться», «расширяться»), *cárman-* «кожа», «шкура» (как род жертвенной подстилки), *tvác-* то же, *yū́pa-* «жертвенный столб», *sváru-* то же, *caṣā́la-* «навершие (капитель) жертвенного столба», *gárta-* «высокое сиденье» (в частности на колеснице), «трон», но и «подмостки» (I, 124, 7). С ритуальным жертвенным огнем связаны и обозначения жертвенных ложек для масла, жира (ср. *ghṛtā́c-*, букв. — «обращенная к жиру», *juhū́-*, букв. «наливающая», *srúc-* «большая деревянная жертвенная ложка») и даже для сомы (*sruvá-* «маленькая ложка»), ср. также *gráha-* «полный черпак». С ритуалом связаны и наименования некоторых сосудов — *āsécana-* «миска», «чаша», *carú-* «котел», «горшок» и др. Особое место занимает в ритуальном словаре обозначение станка для убоя скота — *saṃskṛtatrá* (VI, 28, 4: гимн о жертвенных коровах и Индре).

При переходе к другим сферам «вещного» мира ведийских ариев приходится сталкиваться с несколько парадоксальной ситуацией: с о д н о й стороны, ритуальные «вещи» при том, что их окружает аура сакральности в силу их причастности к самому ритуалу и в силу отражения в них связей с божественно-идеальными небесными прототипами, оказываются поразительно наглядными и обладающими особой конкретностью и реальностью, «земной» привязкой — независимо от того, идет ли речь о жертвенном столбе, подстилке из соломы, кусках дерева для возжигания огня, жертвенной ложке или сосуде; с д р у г о й стороны, вещи, трактуемые как «неритуальные» (во всяком случае по преимуществу), как выполняющие чисто «земные» функции, как предельно сближенные с потребностями человека здесь, на земле, переносятся вдаль, на небо, становятся божественными по преимуществу. Разумеется, подобная рокировка не без исключений, и сама по себе она свидетельствует об известном несовпадении критериев оценки «вещей» сознанием человека ведийской и современной эпохи, но в данном случае важнее обозначение самой тенденции к обмену между сферами, которые лишь с величайшей степенью условности можно обозначить как «сакральное» и «профаническое».

Нет сомнений в том, что каждый человек ведийской эпохи хорошо знал, что такое колесница, видел ее, изготовлял, нередко сам пользовался ею, но статус колесницы — в пределе — формировался не этой эмпирией, а прикосновенностью к божественному, небесному прототипу, высшей, нежели «эмпирическая», реальности. Поэтому в РВ колесница-*rátha-* (в и.-евр. языковом коде букв. — «колесная», ср. лит. *rãtas* «колесо», лат. *rota*, нем. *Rad* и т. п.) это в основном элемент небесного, божественного мира — не ведийского «имярека», безвестного Девадатты, но Индры, Агни (и Индры-Агни), Варуны, Сомы, Савитара, Сурьи, Ушас, Ашвинов, Марутов, Ваты, Ваю и т. п. и лишь потом уже земного царя и тем более воина. Предельно заостряя ведущую тенденцию, можно сказать, что не столько царь или кшатрий вступал на колесницу, сколько вступивший на колесницу становился царем и кшатрием и что воинское назначение колесницы не мыслилось как исходное: не престиж колесницы определялся ее военными достоинствами, но само военное использование ее было следствием ее «независимого» престижа, который обнаруживал себя и через военную сферу. «Престижность» колесницы — в основном чисто семиотическое понятие, и она подтверждается в состязаниях (*ājí-*) небесных конников-колесничих, описаниями которых столь обильна РВ. Победа на ристаниях — главное, и через нее становится возможным и более «реальное» проявление престижа — победа в войне, захват добычи, получение славы.

Что представляла собой ведийская колесница-*rátha-*, известно из ведийских текстов и их истолкований в научных трудах[61]. Но не менее существен-

но, какой видели ее ведийские поэты. Стремительность, сияние, блеск колесницы (слово *rátha-* в РВ употребляется немногим менее 200 раз, не говоря о производных от этого слова и сложных слов с этим элементом [62]) отмечаются прежде всего. В этих описаниях, где колесница и Солнце не только обладают общими атрибутами и предикатами, но и непосредственно сравниваются друг с другом, колесница «космологизируется»: она тоже как бы элемент творения, а само мироздание выступает в образе «космической» колесницы [63]. Ср.: *āśu-* «быстрый», *ŕbhvas-* «умелый», «искусный», *govíd-* «находящий коров», *ghṛtávat-* «полный жира», *citrá-* «яркий», «блестящий», «пестрый», *jávīyas-* «более быстрый», *tricakrá-* «трехколесный» (о колеснице Ашвинов), *dyumát-* «сверкающий», *dravádaśva-* «(влекомый) бегущими конями», *dhūrṣád-* «сидящий у дышла», *bṛhát-* «высокий», *mánojavas-* «быстрый, как мысль», *manoyúj-* «запрягаемый мыслью», *yú-* «едущий», *rukmín-* «светлый», «блестящий», *vásumat-* «имеющий богатства», *viśvárūpa-* «имеющий разные цвета», *vīḍupaví-* «обладающий крепкими ободьями», *vṛ́ṣaṇvat-* «мужественный», *śyenápatvan-* «летящий, как коршун», *sacaná-* «оказывающий помощь», *samānáyojana-* «одинаково запрягаемые», *sásni-* «добывающий богатство», *sukhá-* «удачливый», *suáśva-* «имеющий прекрасных коней», *háriyoga-* «с упряжкой из буланых (золотистых) коней», *híraṇyapraüga-* «с золотым ярмом». Этот набор эпитетов при *rátha-* и восстанавливаемый по двучленным сложным словам набор предикатов при этом же слове позволяет судить об объеме и разнообразии поэтической образности колесницы и — более того — о далеко идущей метафоризации в употреблении этого слова. Конечно, *rátha-* — колесница, но не только реальная; она все то, что способно к выражению смысла как «переводу» его из одной сферы или узуса в другую. Поэтому для ведийских певцов слово, речь, гимн, сам ритуал в целом тоже колесница — *rátha-*, способная к выражению смыслов, а сам певец — плотник — *tákṣan-*, творящий эту колесницу [64] (ср. англ. *vehicle* «повозка», но и «проводник» и — дальше и глубже — «средство выражения»). В этом контексте состязание певцов подобно состязанию колесниц, а образ колесницы — своего рода символ и мера всего, что имеет выражение в слове. И когда в мандале IX певец сравнивает мчащийся через цедилку сок сомы со стремительно рвущейся вперед колесницей, нужно помнить, что за этой на первый взгляд изощренной образностью — простые, хотя и глубоко лежащие основания и что у колесницы в РВ высший, божественный статус: как и *Vā́c* — Речь в гимне X, 125, колесница несет на себе и самих богов, ими выражая отдельные смыслы, а всем их набором — совокупный смысл текста.

«Подсловарь» колесницы или — шире — «колесных» средств передвижения («сообщения» — слово, подходящее и для узко-«транспортной» и для информационно-семиотической стороны проблемы) подробно разработан,

тонко дифференцирован и вполне профессионален, чтобы за словами увидеть вещи, а за отдельными вещами — целую картину и чтобы за ведийским слоем обнаружить архаичный индоевропейский (названия колесницы, колеса, оси, ступицы-втулки, дышла, упряжи и т. п.). Ср. *cakrá-* «колесо», *ákṣa-* «ось колеса», *ará-* «спица колеса», *āṇí-* «чека», *upadhí-*, «часть колеса между ободом и втулкой», *nábhya-* «ступица колеса», «втулка», *nā́bhi-* «втулка», *khá-* «просверленная втулка колеса», «отверстие», *paví-* «обод колеса», *pradhí-* то же, *nemí-* то же, *upabárhaṇa-* «валик», «подушка» (на колеснице), *upabárhaṇī-* то же, *gárta-* «сиденье», «высокое место для стояния на колеснице», *vandhúr-* «сиденье», «место для стояния», *vandhúra-* то же, *kóśa-* «кузов колесницы», *ádhiratha-* «груз на колеснице», *īṣā́-* «дышло», *dhúr-* то же, *práüga-* «передняя часть развилки дышла», *pratidhí-* «поперечные планки на дышле», *rábhi-* «вага», «жердь», *yugá-* «ярмо», «упряжь», *práyukti-*, *prayúj-*, *niyút-* то же, *kakṣíā-* «подпруга», *nidā́na-* «привязь», «недоуздок», *saṃdā́na-* «недоуздок», *syū́man-* «ремень», «недоуздок», *sétu-* «путы», «веревки», *abhī́śu-* «повод», «узда», *raśanā́-* «поводья», *raśmán-*, *raśmí* — то же, *saṃvánana-* «ярмо», *gó-* «ремни из коровьей кожи», *vā́ṇī-* «трубка»; «два подвижных рычага, к которым пристегивают коней» (Dual.); *ánas-* «повозка» (для женщин и груза), *yā́na-* «повозка» (Ашвинов, ср. IV, 43, 6), *yā́ma-* «повозка» (утренних зорь. V, 51, 4; Марутов. VI, 66, 7), *chadís-* «верх повозки», «покрытие», «козырек», *chardís-* то же (: *chad-* «покрывать»), *aśvājáni-* «бич», «кнут» (*aśva-* & *aj-* «понуждать лошадь»), *áṣṭrā-* «стрекало», *mṛkṣá* — «скребница». — Независимо от решения дискуссионного вопроса о том, знали ли в Древней Индии море (речь идет о ведийских племенах), в РВ отмечены *náu-* и *nāvā́* в значении «лодка», «ладья» (ср. I, 97, 7—8: *nāvéva páraya* ⟨…⟩ *sánaḥ síndhum iva nāváyā́ti parṣā svastáye* «перевези, как на лодке ⟨…⟩ как на лодке через реку, перевези нас на благо»); в связи с темой моря и Варуны *náu-* обычно понимают как корабль, челн (ср. VII, 88, 3 и др.), *plavá-* «лодка», *arítra-* «весло» (: *ar-*), *drú-*, то же (букв. — «деревянное»), — слова, также принадлежащие к старому индоевропейскому наследию[65].

Ведийские арии проводили свою жизнь не только в повозке, их «передвижном» доме, но и «на земле», в «неподвижном» жилище. Обращает на себя внимание, что словарь «жилища» несравненно менее разработан, чем словарь «повозки и колесницы», и не входит в подробности. Дело здесь, видимо, заключалось в том, какова была относительная оценка жизни «в движении» и жизни «на одном месте». Похоже, что этот второй («неподвижный») модус жизни рассматривался как вторичный, в значительной степени вынужденный и поэтому менее престижный — победа, добыча, слава, честь связывались не с ним, но с первым модусом — жизнью «в движении», сопряженной с риском, но обещающей большее, чем то, чего можно добиться за максимум по-

лугодовую оседлую жизнь. Эти соображения имеют, конечно, лишь относительный характер, но все-таки они, кажется, могли быть подтверждены и тем, что та традиция, которую принесли с собой ведийские арии, вступив в северо-западную Индию, и соответствующая этой традиции организация ранневедийского общества («военная демократия») должны были ориентировать скорее на риск, чем на более спокойные и надежные, но менее заманчивые варианты. Гимны РВ в значительной степени отражают начинающийся кризис основ старого ведийского образа жизни и предвещают необходимость нового выбора. Заключительный гимн РВ (X, 191) выдвигает идею единства, договора, которая, очевидно, предполагает тягу к стабильности и надежности, полнее обеспечиваемую оседлой жизнью. Однако гимн единения — отклик на призывы, идущие из будущего, а пока оседлый быт призрачен, и твердой опоры-поддержки (*ādhāra-*) в нем не находят.

Этой духовной ситуации как раз и соответствует довольно слабая и «приблизительная» привязанность к «родному пепелищу» — к дому-жилищу как предощущению чувства «малой родины». Словарь «жилища» действительно скуден и, более того, в главном — в понимании и обозначении дома он обнаруживает ориентацию не столько на пространственно и материально устойчивое и неподвижное, сколько на с о ц и а л ь н ы й акцент как таковой. Ранее об этом говорилось в связи с *grā́ma-* как обозначением не столько деревни-поселения, сколько деревни-населения. Похожая ситуация может предполагаться и для дома — *dám-*, *dáma-*, *gṛhá-*, *dúrya-* (*dúria-*) «дом», в plur., букв. «дверной», *harmyá-* (*harmiá-*) «дом», «жилище», но и «домовое сообщество», «семья» [66], ср. *pastíā-* «дом» (plur. — «домочадцы»), но и «местожительство», *pastía-* «жилище»; *śárman-* «дом» как защита (**śar-*, ср. авест. *sar-* и т. п.). Центр дома — его опора, опорный столб, обозначающиеся как *skambhá-*, *skámbhana-* (: *ska/m/bh-* «укреплять», «поддерживать», ср. *skambhá-* как образ мировой опоры, Скамбхи; сходный космологический контекст и у названия *sthū́ṇā-* «опорный столб», так сказать — «стояк», ср. *sthā-*) [67], а также домашний очаг — *āṣṭrī́-*. Еще один опорный элемент — *upamít-* «опорная балка», с тем же корнем, что и *mít-* «воздвигнутый столб-опора» (ср. *min-* «воздвигать», «укреплять», *métar-* «тот, кто воздвигает, укрепляет») [68]. Периферия жилища, его границы, места, через которые осуществляются контакты дома с «недомом» — *ā́veśa-* «вход в дом» (ср. *su-āveśá-* «имеющий хороший вход») и *dvā́r-* «дверь», ср. *ā́tā-* «дверная рама» (но и «рама мироздания»). Охранительные функции дома, жилища, поселения отчасти предвосхищаются уже вне их, ср. *púr-* «укрепленное место», «крепость», *dṛḍhá-*, *dṛṃhitá-*, *vīḍú-* то же, *ródhas-* «вал», «защитное укрепление» [69], но все это к жилищу sensu stricto уже не относится, как не относятся к нему и хозяйственные «укрытия» типа *ūrvá-* «загон для скота» («вместилище», «ук-

рытие»), *gotrá-* то же, «хлев», *goṣṭhá-* (*gó-* & *sthā́-*), *vrajá-* то же, отчасти и *khála-* «сарай» (также «гумно», «ток») [70]. В связи с жилищем или скорее поселением должны быть упомянуты «искусственные» источники водоснабжения — колодцы (ср. *avatá-*, *útsa-*, *khā́-*, *vavrá-*, может быть *kulyā́-*, иногда трактуемый как канал в работах, посвященных проблеме ирригации в Древней Индии [71]), однако большинство этих обозначений можно отнести и к источникам вообще (но ср. *khā́-* к *khan-* «копать», «выкапывать»; *vavrá-* к *var-*, *vṛṇóti* «покрывать», «окружать», что наводит на мысль об элементарной заботе и охране колодца или источника) [72]. Наконец, должны быть отмечены еще два объекта-сооружения, связанные с поселением, — деревянный столб, колода, к которой привязывали вора — *drupadá-* [73] (ср.: *śúnaḥśepo hy áhvad gṛbhītás triṣv* | *ādityáṃ drupadéṣu baddháḥ* | *ávainaṃ rā́jā váruṇaḥ sasṛjyād* | *vidvā́ṅ ádabdho ví mumoktu pā́śān.* I, 24, 13 «Ведь Шунахшепа воззвал, закованный, к трем колодам привязанный, чтоб освободил его царь Варуна. Ведун, которого не обмануть, да отпустит он петли!» [74], и качели — *preṅkhá-*, упоминаемые в РВ дважды и оба раза в связи с Варуной, — золотые качели (*preṅkháṃ hiraṇyáyaṃ.* VII, 87, 5) и качание на качелях (*prá preṅkhá īṅkhayāvahai.* VII, 88, 3, где figura etymologica /*preṅkhá* = *pra-īṅkhá-* & *práīṅkh-* «качели & качаться»/ действительно объясняет семантическую мотивировку обозначения качелей).

Но все-таки не стоит переоценивать «пустоту» ведийского дома. Его «временность» исключала или делала нецелесообразными большие тяжелые вещи типа «мебели» жесткой конструкции. Достоверно, что существовало ложе-постель — *tálpa-*, слово, зафиксированное в «Атхарваведе», а для РВ восстанавливаемое на основании сложного слова *talpa-śī́van-*, о лежащем на ложе (VII, 55, 8). Нужно думать, что *tálpa-* была основной и, может быть, единственной горизонтальной плоскостью в жилище. Судя по этимологии слова и по функции *talp-* предметов в ряде других индоевропейских традиций, ведийское ложе-*tálpa-* могло служить местом для расположения, размещения чего бы то ни было по преимуществу, а не только для сна или отдыха. Но л е ж а н и е (*śī-*), несомненно, было связано именно с ложем, «рас-пространенность» которого в той или иной мере намекала на «горизонтальные» измерения жилища — ширину и длину. Жилище как «малый» мир позволяло реализовать и два других основных положения человека, семиотическое значение которых, похоже, в древности осознавалось с большей четкостью, а именно — с т о я н и е, соотносившееся с высотой жилища, с функцией связи низа и верха дома, с антропоморфическим дублированием главной вертикальной опоры (ср. опорный столб в жилище) — *sthā-*, с отмеченностью самого этого положения, и с и д е н и е (*sad-*), понимаемое как некое свертывание «домовых» координат (высоты, ширины, длины) до ядра, до опоры, где как бы нейтрализуются стояние и сидение. Как реально воплощалась эта функция в

«предметном» аспекте (подстилка, коврик, дощечка и т. п.), остается неизвестным, но для слов с корнем *sad-*, обозначающих сиденье-сидение в самом широком смысле слова, весьма актуальна связь с идеей твердости, крепости, силы (*dhruvá-* & *sad-*, *dṛḍhá-* & *sad-* и т. п.). Царское сиденье-трон как раз и символизирует эти качества и их синтез в идее центра-опоры [75]. Другим символом центра в доме был очаг, в котором горел огонь (*agní-*), место, где совершались домашние обряды. Горизонтальность плоскости, на которой «раскладывался» огонь, и вертикальность поднимающихся кверху языков пламени символизируют и структуру дома и структуру мира в их основных параметрах, соотносясь, видимо, с сидячей позой человека, присутствующего при обряде. А обряд сам по себе раскрывал «ритуальное» начало в доме-жилище — и в символическом значении его и его составных частей, и в символике поведения, жестов, поз, слов обитателей дома, и в символах-вещах, подхватывающих «высокие» функции и доводящих их до «низкой» прозы профанического быта, до удовлетворения злободневных нужд и потребностей человека.

Здесь нет возможности проследить подробности этих связей, но по крайней мере в наиболее надежных случаях они не вызывают сомнений. Стоит лишь подчеркнуть, что именно «вещный» мир в узком смысле слова как раз и отражает два противоположных процесса — ритуализацию быта, в котором все (хотя бы в принципе) может быть возведено к ритуалу и ритуальным образцам, и деритуализацию быта как открывающуюся возможность объяснять этот быт из него самого, мотивируя его элементы иначе и усматривая в них другие назначения и цели — уже не сакральные и не ритуальные, но профанические и бытовые. Каким было соотношение обоих этих процессов в ранневедийский период, сказать, конечно, трудно, но о степени «оплотнения» и профанизации быта можно с известным (и практически почти единственным) основанием судить по словарю «вещей», привязанных непосредственно к дому и к домовому или околодомовому хозяйству прежде всего потому, что «оседлая» жизнь позволяла полнее развернуть этот «вещный» инвентарь, нежели жизнь на повозках (ср., напр., земледельческие орудия типа плуга и т. п.).

О быте ведийских ариев, о «вещной» обеспеченности его можно составить представление по инвентарю утвари, хозяйственных инструментов, орудий и т. п., хотя, строго говоря, отделение «ритуального» от «бытового» не всегда возможно. Словарь утвари состоит из слов, обозначающих преимущественно разные виды «вместимостей» — сосуды, мешки, коробы, корзины и предметы, непосредственно с ними связанные. Ср.: *ū́rdara-* «сосуд для измерения зерна», *pā́tra-* «сосуд для питья» (: *pā-* «пить»), *phaligá-* «сосуд для воды», *pácana-* «посуда для варки» (: *pac-* «варить», ср. русск. *печь*, *пеку*), *ukhā́-* «горшок» (ср. *ukhachíd-* «разбивающий горшок»), *kumbhá-* «горшок», «кувшин» [76], *kávandha-* «бочка», *kóśa-* «ящик», «чан», «ведро», *kóśayī-* то же, *sūnā́-*

«плетеная корзина», *tvác-* «кожаный мешок», *ulū́khala-* «ступка», *ulū́khalaka-* то же (I, 28, 5—6), *mathí-* «мутовка», *kārotará-* «цедилка для суры» (I, 116, 7; сура в отличие от сомы «профанический» хмельной напиток «одуряющего», но не «просветляющего» действия), *apidhā́na-* «крышка», «затворка» и т. п.

До четырех десятков названий насчитывает словарь бытовых и хозяйственных инструментов, орудий, подсобных приспособлений и т. п. Ср.: *áśman-* «камень» (используемый как молот, как инструмент для забивания), *khédā-* «молот», *kṣṇótra-* «точильный камень», «точило» (: *kṣṇu-* «точить», «острить»), *úpala-* «верхний жернов» (в *upalaprakṣín-* «соединяющий верхний камень [с нижним]»), *dṛṣád-* «нижний жернов», *pāṣía-* «давильный камень» (ср. I, 56, 6), но и «каменное укрепление»; — *aṅká-* «крюк» (для подвешивания мяса из котла, ср. I, 162, 13, от *añc-* «сгибать», «изгибать»), *aṅkuśá-* «крюк» (для захвата и притягивания ветвей), *ā́rā-* «шило», *kṣurá-* «лезвие», *sūcī́-* «игла», *kúliśa-* «топор», *khanítra-* «лопата», «заступ» (: *khan-* «копать»), *náhana-* «скоба», «зажим»; — *téjana-* «палочка из камыша, служащая для измерения»; *daṇḍá-* «палка»[77], *nī́kṣaṇa-* «острая палочка, с помощью которой пробуют, готово ли мясо», *śámiā-* (*śámyā-*) «палка», «шпенек», *veṇú-* «бамбуковая палка», *paridhí-* «рама, на которую натягивается материя при тканье»; *pā́śa-* «веревка», «петля», *rájju-* «веревка», *raśanā́-* то же, *varatrā́-* «ремень», «канат», *yantrá-* «привязь», *nidhā́-* «сеть», «силок», *paripád-* «западня», «ловушка»; *títaü-* «веялка», *paví-* «лемех плуга» (но и «обод колеса», «металлический наконечник стрелы»), *phā́la-* «лемех плуга», *sīrá-* «плуг», *lā́ṅgala-* то же, *sṛṇí-* «серп», *dhmātár-* «приспособление для плавки» (букв. — «раздуватель», от *dham-*, *dhmā-* возможно, как обозначение специального инструмента)[78], *áyas-*, какой-то металлический инструмент, орудие, может быть, нож, меч (ср. *áyas-* «металл», «железо» и использование слова железо в значении оружия-орудия).

Здесь же уместно обозреть слова, относящиеся к оружию и к другим «вещам», связанным с войной и «инструментально» или символически реализующим вторую (по Дюмезилю) — в о и н с к у ю функцию (первая — жречеcко-правовая — уже была рассмотрена, а третья — хозяйственно-производительная — в одной своей части уже описана, а в другой будет описана далее). Инвентарь «войны» обширен (не менее полусотни названий), разнообразен, богат вариантами одного и того же типа оружия и соответственно синонимическими названиями. В качестве общего обозначения оружия употреблялись слова *ā́yudha-* (: *yudh-* «бороться», «сражаться», «побеждать»), *vadhá-* «смертное оружие» (: *vadh-* «бить», «разбивать», «поражать», «умерщвлять»), *áyas-* металлическое оружие. Упоминается в качестве оружия Индры *śámba-*. В X, 42, 7 к Индре обращаются с призывом прогнать врага прочь могущественным оружием *śámba-* (предполагается, что это оружие наступательного типа)[79]. Значительное число названий связано с луком и стрелами, ср.

лук — *dhánus-*, *dhánvan-*, *bundá-* (но и «стрела»), *ā́rtnī-* «конец лука, где закрепляется тетива», *godhā́-* «тетива лука», *jyā́-*, *jyākā́-* то же, *píñgā-* то же; стрела — *íṣu-*, *asanā́-*, *didyú-*, *didyút-* (: *dyut-* «сиять», «блестеть»), *bāṇá-*, вариант — *vāṇá-*, *bundá-* (см. выше), *śaravyā̀* , *-śaravíā́-*, *śáru-* (но и «копье»), *śárya-*, *śā́rī-*, *śará-* (но и «тростник», «трубка» и т. п.), *śalyá-*, *śā́yaka-* (но и «метательное оружие» вообще); наконечник, острие стрелы — *aśáni-* («каменный»), *téjana-* (но и «бамбуковая палочка для измерения»), *paví-* (металлическое острие), *śalyá-* (см. выше). Метательное оружие в целом обозначается как *sā́yaka-* и *tyájas-*, камень для бросания — *áśan-*. Названия для копья — *ṛṣṭí-*, *śū́la-* (но и «пика»), *hetí-* (но и «дротик»); для топора — *kúliśa-*, *paraśú-*, *vā́śī-*, *svádhiti-*; для ножа, кинжала — *kṛtí-* (: *kṛt-* «резать»); для дубины — *ghaná-* и *drughaṇá-*, т. е. «деревянная дубина»; особенного внимания заслуживает дубина или палица Индры *vájra-*, упоминаемая в РВ значительно более ста раз [80]; как полагал В. Рау, ваджра представляла собой нечто вроде медного гарпуна, но это предположение не получило поддержки, и господствующим осталось мнение, что ваджра — метательное оружие, напоминающее большой медный наконечник с утолщением, имеющим крючья [81]; этот наконечник насаживался на рукоятку из дерева; бросали ваджру двумя руками. Среди слов, имеющих отношение к военной тематике, ср. *várman-* «панцирь», *dundubhí-*, *sasarparī́-* «боевой барабан», *bákura-* «военная труба», а также основной военный знак — боевое знамя, ср. *dhvajá-* (ср. знамя Индры, фигурирующее в прологе более поздних пьес из репертуара индийского театра) и *akrá-*.

Похоже, что именно лук и стрелы были основным оружием в эпоху РВ. Именно они представлены наибольшим количеством названий, и о них известно наибольшее количество подробностей (стрелы имели оперение, наконечник мог быть роговым или металлическим, иногда он смазывался ядом; стрелы носили в колчане; тетива лука изготовлялась из ремня из коровьей шкуры). Но в ходу были и копья, и пики, и мечи, и топоры, и дубины, и пращи с метательными камнями. Защищались с помощью щита (*várman-*), может быть, и панциря [82]. В более широком контексте в качестве наиболее сильной и угрожающей боевой единицы, сосредоточивающей в себе целый набор вооружений и самого воина, ими пользующегося, выступает колесница — *rátha-*, о которой уже говорилось ранее.

В связи с оружием, как и утварью, предметами обихода, одеждой, украшениями и т. п., возникает проблема материалов, из которых изготовляется тот или другой предмет. Сам набор «рабочих» материалов предопределяет в известной мере и круг изготовляемых из них изделий и соответствующие «умения»-профессии. Во всяком случае известны по РВ и кузнецы, и плотники. Для первых в РВ употребляется название *karmā́ra-*, *kārmārá-*. Если оно,

как думают, происходит от глагола *kar-*, то, с одной стороны, это отсылает к значительной древности языковой формы (*kárman-* «дело» и т. п.: *karmā́ra-* гетероклиза), а с другой, дает представление о том, как мотивировалось обозначение этой профессии. Оба примера употребления *karmā́ra-* в РВ показательны, ср. *tákṣā riṣṭám* ⟨...⟩ *ichati* ⟨...⟩ *kārmāró* ⟨...⟩ *híraṇyavantam ichati* ⟨...⟩ (IX, 112, 1—2), где говорится о плотнике, желающем, чтобы были поломки, и кузнеце, мечтающем о богатом (букв. — обладающем золотом) [клиенте], и *bráhmaṇas pátir etā́ sáṃ karmā́ra ivādhamat* (X, 72, 2), о демиурге Брахманаспати, который «сварил» [*sám* ... *adhamat*] эти два создания (собств. — оба мира), подобно кузнецу. Похоже, что и «все-творец» Вишвакарман был подобен кузнецу: в X, 81, 3 также он *sám* ... *dhámati* в контексте творения обоих миров — Неба и Земли (*dyā́vābhū́mī*). По мнению В. Рау, в IX, 112 речь идет о златокузнеце, особым способом обрабатывающем драгоценный материал. О знании металлов в ведийскую эпоху и их обработке см.: *W. Rau.* Metalle und Metallgeräte ... В РВ отчетливо различение благородного металла — золота (*híraṇya-*) и обычного (*áyas-*), под которым подразумевалась медь; лишь в поздневедийский период стали различать красный металл — медь (*lohitam ayas*) и темный металл — железо (*śyāmam ayas*). Намеки на плавку металлов содержатся в упомянутых примерах из X мандалы РВ, хотя они находятся в мифологических и даже космогонических контекстах; при плавке металла огонь раздували мехами, которыми могли служить птичьи крылья, старой (большой, разлапистой) веткой, хворостиной (ср. *járatībhir óṣadhībhiḥ parṇébhiḥ śakunā́nām.* IX, 112, 2). Металлическими были или мыслились ножи, иглы, крючки, ободья колес *rátha-*, мечи, наконечники стрел, ваджра, часть посуды, украшения и амулеты (из золота). Золото и изделия из него часто упоминаются в РВ. Ценность золота и соответствующих изделий определялась его подобием солнцу, так сказать, солнечной природой их, ср.: *yáḥ śukrá iva sū́ryo híraṇyam iva rócate* (I, 43, 5) «(Того), кто сверкает словно яркое солнце, словно золото ⟨...⟩» или *híraṇyam práti sū́ryaḥ* (I, 46, 10) «Солнце подобно золоту» и т. п. Золотые — ваджра и колесница (*vájraṃ híraṇyam* ⟨...⟩ *rátham.* X, 23, 3). На основании многих примеров из РВ восстанавливается и сама мода на золотые украшения (*hiraṇín-*, т. е. украшенный золотом, *híraṇya-nirṇij-* то же, *híraṇya-peśas-* то же) и то, что могло быть золотым, — колесо (*híraṇya-cakra-*), обод колеса (*híraṇya-nemi-*), втулка (*híraṇya-śamya-*), уздечки (*híraṇyābhīśu-*), колесница (*híraṇya-ratha-* и *hiraṇya-rathá-*), дышло (*híraṇya-prajiga-*), сиденье (*híraṇya-vandhura-*), топор (*híraṇya-vāśī-*, ср. *híraṇyavāśīmat-*), забрало (*híraṇya-śipra, hiri-śiprá-, hári-śipra-*); рога (*híraṇya-śṛṅga*), тропа (*híraṇya-vartani-*), глыба (*híraṇya-piṇḍá-*); названия частей тела — глаз, ушей, зубов, языка, волос, бороды, кожи, рук, крыльев, перьев и т. п. (*híraṇyākṣá-, híraṇya-karṇa-, híraṇya-keśa-/-keśya-, híraṇya-jihva-, híraṇya-danta-, híraṇya-tvac-, híraṇya-*

bāhu-, *híraṇya-hasta-*, *híri-śmaśru-*, *híraṇya-pakṣa-*, *híraṇya-parṇa-*, *híraṇya-pāṇi-*, а также *híraṇya-rūpa-*, *híraṇya-var-ṇa-*, *híraṇya-saṃdṛś-*, ср. *híraṇya-garbhá-*), ср. также *hiraṇya-jít-* «захватывающий золото», *hiraṇya-dā́-* «дающий золото», *hiraṇya-pāvá-* «блестящий золотом», *hiraṇyayā́* «из стремления к золоту», *hiraṇyayú-* «жаждущий золота», *híraṇya-víd-* «одаряющий золотом», *hiraṇya-vī́-* «приносящий золото» и т. п.; *híraṇya-stūpa-* имя человека (букв. — «кучу золота имеющий»); *hiraṇyáya-*, *híraṇyavat-*, *hírīmat-* и др. В более поздних ведийских текстах появляются и другие названия металлов, в частности серебра (ср., впрочем, РВ VIII, 25, 22; *ṛjrám ... rajatám*, о светлой, серебристой лошади).

Другим существенным материалом было дерево (*dā́ru-* «древесина», *drú-*), использовавшееся достаточно широко (утварь, посуда, части хижины, ограда, повозки, колесница и т. п.). Кожа и шкуры были знакомы ведийскому арию как материал, употребляемый в обиходе и ритуале (*tvác-*, *cárman-*), материалы растительного происхождения использовались в одежде, в ритуале и т. п. (ткачество, плетение и т. д.), см. ниже. Не потерял полностью своего значения и камень (*áśman-*) — оружие (молоты, топоры и т. п.), сосуды и др. продолжали еще изготовляться и из камня; камень использовался как жернов и как давильное устройство, его применяли для нанесения непосредственного удара и метания (*áśman-* как громовые стрелы, дубина Громовержца с целью поражения противника[83]; небо мыслилось как каменное, и посреди него находился пестрый камень (*pṛ́śnir áśma*), который отмечал границы обоих пространств (V, 47, 3)[84]. Земля тоже выступает как материал: земляным домом (*mṛnmáyaṃ gṛhám*. VII, 89, 1) называют в РВ могилу[85], из земли же, из глины делают гончарные изделия. — Материалы, из которых создавались «ведийские» вещи, отсылают в широком плане к сфере материального, а в более узком — к той и только той «материи», которая могла использоваться при изготовлении вещей и, следовательно, быть их причиной (ср. causa materialis старой философии, восходящую к античным источникам, прежде всего к кругу аристотелевских идей). Сам набор материалов, используемых для производства вещей, задает очень важный параметр любой культуры, по которому до известной степени можно судить в обе стороны — и о самих вещах (результат, следствие упомянутой causa materialis), и об инструментах и технологиях, использованных для изготовления этих вещей, ибо каждый материал требует особых инструментов и особой технологии. Материя-материал в аспекте причины возникновения вещи — «матерь вещи», в аспекте следствия, результата, состоящего в создании вещи, — вещество, ср. *вещь* — *вещество* (как состояние-свойство производить вещь, быть ею) — *вещество* (как «овеществление-омертвение» этого свойства), подобно *Бог* — *божество* — *божество*, *торг* — *торжество* — *торжество* и т. п. Из аморфного вещества возникает пространственно ограниченная, цельно-раздельная и уже в силу

этого принимающая определенную, обычно стандартизированную форму вещь, модус существования которой «веществование».

Ведийские арии в мире, с которым им приходилось иметь дело и часть которого они сами составляли, нуждались в жизнеобеспечении, уровень коего не должен был падать ниже определенной точки. Универсальной системой этого рода был ритуал, и по обращениям к богам в гимнах РВ легко составить себе представление, чтó арии считали наиболее важным и/или престижным для себя. Но и то и другое, получаемое свыше, конкретно реализовалось как обретение необходимого — случайно, как неожиданная удача или как результат целенаправленной деятельности — самим человеком. Боги могли лишь споспешествовать в этом деле человеку, достойному даяний и счастливых находок. А быть в этой ситуации достойным, по сути дела, и означало, что каждому дню довлела своя злоба, своя забота, свое дело, и субъектом этих забот и дел был сам человек. Эти занятия были каждодневными и удовлетворяли потребности, возникавшие постоянно. В этом отношении они были отличны, например, от забот по обеспечению себя жильем: подвижная повозка и неподвижная хижина, раз сделанные, удовлетворяли потребность на какой-то более или менее длительный срок, но у тела были нужды, которые должны были удовлетворяться каждый день и даже по нескольку раз, а у души были потребности, если, строго говоря, и не ежедневные, то такие, которые легко могли возникнуть в любой день и в разные его периоды.

Самой насущной потребностью, которая давала о себе знать регулярно и не терпела сколько-нибудь серьезных нарушений этой регулярности, была потребность в еде и питье — в питании, подкреплении телесных сил. Условия для удовлетворения этой потребности в принципе были благоприятными — пища была вокруг, но о ней все-таки нужно было заботиться — собирать ли дикие плоды, злаки и коренья, отбивать ли стада скота у соседей, вести ли самим впрок скотоводческую и земледельческую деятельность. Ведийские племена по мере их продвижения на восток и на юг Индостана делали и то, и другое, и третье, причем в разных ситуациях и в разные периоды акцент ставился на разных способах приобретения пищи. Обращает на себя внимание, что в РВ названия еды, пищи, питания, пищевого подкрепления, запасов еды, пищевой «силы» многочисленны (не менее двух десятков) и весьма разнообразны. От корня *ad-* «есть» образованы такие названия пищи, как *ánna-* (< **ad-na-*), *átra-* (< **ad-tra-*), *ádana-*, *ádman-*; от корня *bhuj-* «употреблять в пищу», «вкушать», «пользоваться», «наслаждаться» — *bhójana-*, *ābhogáya-*, *ābhogí-*. Ср. также *avasá-* (: *av-* «удовлетворяться», «поддерживать», «защищать» и т. п., ср. *ávas-* «пища», «поддержка», «подкрепление»), *ghāsí-* (: *ghas-* «есть», «пожирать»), *pṛ́kṣ-* (: *pṛ́kṣ-* «наполнять», «насыщать»), *psúr-* ? — однажды в РВ X, 26, 3, возможно, о еде, но в целом не вполне ясно,

prāśavía- «запасы еды» в plur. (ср. *aś-* «есть», «насыщать»), *médana-* (: *mid-* «жиреть», «раскармливать»), *váyas-*, *vayā́-* (: *vī-* «стремиться», «охотно принимать», в частности, пищу и т. п.), *várdhana-* (: *vardh-* «возрастать», «увеличивать», «усиливаться», «насыщаться»), *vā́ja-* («питание» как подкрепление, но и «сила», «борьба», «добыча», к *vaj-* «усиливать[ся]»), *kṣú*, согласно Grassmann 369, сомнительно; теперь принято понимать как «скот», из **pśu-*, ср. авест. *fsu-* «скот»); *sasá-* (как обозначение продуктов полеводства, питания, жертвенной пищи, ср. позже *sasyá-*, о плодах, урожае и т. п.), *médha-* (как жертвенная пища, принесение в жертву пищи и напитка, ср. *miyédha-*, о жертвенной пище, *áśva-medha-* и т. п.), *dhāsí-* (но и специально «молочный напиток», к *dhā-* «ставить» или *dhay-* «сосать»), *pitú-* (но и «сок», «напиток», к *pī̆-* «насыщать», «напоить», «напитать», «вспухать» и т. п.), ср. *írā-* «подкрепляющий напиток» и т. п.

Основной пищей ведийских ариев было коровье молоко[86], разные его виды (кислое, в смешении с сомой и т. п.), продукты, из него изготовляемые, прежде всего масло. Молоко обозначалось как *páyas-* (: *pī̆-*), *kṣīrá-* (но не в «фамильных» мандалах), в plur. (также «жир», ср. *gó-* «корова»), *dadhán-*, *dádhi-* «кислое молоко» (: *dháy-* «сосать»), *dhāsí-* «напиток из молока», *āśír-* «молоко, смешанное с сомой» (: *ā-śrī-*, применительно к сваренной смеси), *gá-vāśir-*, то же (*go-/gav-* «корова» и *āśír-*), *manthín-*, то же (: *manth-* «смешивать»), *manthá-* «взбитый напиток» (X, 86, 15), *yávāśir-* «напиток с зернами» (*yáva-* «ячмень» и *āśír*, см. выше); главным ритуальным напитком был сома — *sóma-*, который употреблялся и в смеси с молоком (см. выше), и в каких-то иных вариантах; как «профанический» опьяняющий напиток использовалась сура — *súrā-*, ср. также *pitú-* «сок» и другие обозначения напитка; понятно, что не пренебрегали как питьем по преимуществу водой, ср. *áp-* и т. п.

Важную роль играли злаки, особенно ячмень (*yáva-*, ср. *yávia-*, о запасе зерна, *yávāśir-*, о напитке с ячменными зернами). На молоке готовили ячменную кашу, ср. *odaná-* (позже она могла приготовляться и из риса), *karambhá-* (специально для Пушана, ср. VI, 57, 2, но и III, 52, 7: *pūṣaṇváte te cakṛmā karambhám̐* «для тебя, сопровождаемого Пушаном, мы приготовили кашу», в гимне к Индре; ср. также I, 187, 10), молочную болтушку с поджаренными зернами; кислое молоко смешивали с ячменной мукой; из ячменной муки делали лепешки (*apūpá-*, ср. жертвенную лепешку *puroḍā́ś-*), которые макали в растопленное масло (*sarpís-*, *ghṛtá-*) или кислое молоко (*dadhán-*, *dádhi-*). Кислое молоко употребляли и с кусочками масла. Высоко ценился жир и жирные напитки (ср. *gó-*, *médas-*, *ū́rj-*, *pī́vas-*). Употреблялось в пищу и мясо, хотя, видимо, лишь в отмеченных случаях (например, на свадебных пиршествах). Во всяком случае корова не была неприкосновенной. Убивали прежде всего яловых коров. Мясо варили в котлах (*ukhā́-*). Ели не только говядину, но и

конину, баранину, козлятину, буйволятину. Мясо приносилось также в жертву богам, его вкушали и жрецы (жертвенной пищей было и молоко). В РВ I, 161, 10 говорится о разделке мяса — *māṃsa-*[87] в гимне, посвященном восхвалению коня и богатом ценными деталями[88]. Сырое мясо обозначают словами *kravís-* (жертвенная субстанция) и *ā́mis-*. В связи с жертвенным мясом коня упоминаются клецки (*píṇḍa-*, I, 162, 19), число которых должно быть равно числу частей, на которые расчленен конь. Известны в РВ и три названия каких-то вареных кушаний — *paktí-*, *pakvá-* и *pacatá-*, все от корня *pac-* «варить». Особо выделяется мясная похлебка — *yūṣán-* (I, 162, 13). В гимнах РВ часто упоминается мед (*mádhu-*), который, как считалось, приносят Ашвины. Медом в РВ называют также разные жидкие жертвенные субстанции — сладкое молоко, сладкое растопленное масло, сок сомы (одним из добавлений к нему был как раз мед). Сахарный тростник и соль неизвестны в РВ, но в поздних ведах их названия уже присутствуют. Наконец, в РВ есть отдельные упоминания съедобных кореньев и не всегда ясных каких-то диких овощей типа бутылочной тыквы и огурца[89].

Заключая раздел о названиях пищи в РВ, нужно напомнить, что состав «пищевого» словаря включает в себя как профаническую, так и сакральную пищу, как «бытовое», так и «ритуальное», а сама пища обладает высоким мифологизированным статусом — она то, чем возрастает телесное, увеличивает силу и мощь; пища — помощница и одновременно необходимость, и поэтому она достойна восхвалений. Гимн РВ I, 187 посвящен прославлению пищи, благодаря которой живут и боги и люди и — более того — совершаются великие подвиги космогонического значения: «Пищу я хочу сейчас прославить, могучую поддержательницу силы, благодаря которой Трита расчленил Вритру на суставы. || — О вкусная, сладкая пища, мы выбрали себе тебя, будь нашей помощницей! || — Приди к нам, о пища, добрая, с добрыми поддержками ⟨...⟩ || — Эти соки твои, о пища, распространились через пространства, они достигли неба, словно ветры. || ⟨...⟩ — К тебе, о пища, прикована мысль великих богов. Прекрасное создано под (твоим) знаком. С твоей помощью он убил змея || — | ... | || — Превратись в жир (для нас) ⟨...⟩ || — ⟨...⟩ Превратись в кашу, о растение[90], в жир, в почечное сало! ⟨...⟩ || — Тебя, о пища, с помощью речей мы сделали вкусной, как коровы — жертвенные возлияния, тебя — богам на общем пиру, тебя — нам на общем пиру».

Также для тела предназначена и о д е ж д а, хотя в этом случае существенную роль играют и семиотические мотивы (как в сфере представлений о «приличии», так и в сфере «социально-престижного», впрочем, в РВ в связи с одеждой выраженные довольно слабо). Состав ведийского «гардероба» был скудным вообще, а в таком памятнике, как РВ, едва ли мог оказаться отраженным во всей его полноте и, так сказать, «случайности», иногда, видимо,

импровизационности, не говоря уже о «низкости» («прикрытие» для тех частей тела, которые не предназначены для демонстрации). Поэтому, безусловно, в РВ кое-что из конкретных названий одежды, имеющих более специализированные функции, отсутствует. То же, что сохраняется, относится, как правило, к общим обозначениям одежды, одежды вообще и/или верхней одежды, облекающей, покрывающей, укрывающей человека. Особое место занимают названия одежды с корнем *vas-* «надевать», «одевать(ся)», «носить одежду» и т. п., восходящие к архаичному слою индоевропейской лексики[91], ср. *vásana-*, *vástra-*, *vásman-*, *vā́sas-* и *adhīvāsá-* (с подчеркнутостью «верхнести», ср. I, 162, 16; I, 140, 9, особенно X, 5, 4: *adhīvāsám ródasī vāvasānél ghṛtaír ánnair vāvṛdhāte mádhūnām* — с идеей облечения Земли и Неба в верхнюю одежду и их возрастания-усиления благодаря жиру, пище, сладостям; к *adhī-vāsá-* ср. др.-греч. ἐπί- εσται у Геродота, ἔσθος и т. п.). Как укрытие, предохраняющее от неприятного, исходящего извне (жара, холод, дождь, ветер и т. п.), одежда отчасти аналогична дому-жилью[92]; человек «живет» в одежде, как в доме, только дом этот носится на себе самим человеком, и оба эти дома — «переносной» и «неподвижный» — по-своему участвуют в жизнеобеспечении человека. Некоторые другие названия одежды в РВ также реализуют сходные идеи, отражающиеся в семантической мотивировке одежды, ср. *vavrí-* (: *var-* «укрывать-окружать»), *upastír-* «покрывало» (: *úpa-star-/stir-* «распространять [покров] над кем-либо»). Но, конечно, названия одежды могут мотивироваться и иначе, ср. *át-ka-* «верхняя одежда», «покрывало» (возможно, как полагает П. Тиме, из **ag'-ko-* [вед. *ajáḥ*], т. е. «козлиная» [шкура]), *cárman-* «меховое покрывало», но и «шкура», *kṛ́tti-* «кожаное покрывало», «шкура» (: *kṛntáti* «резать», «свежевать»). Менее ясно и по значению и по происхождению вед. *nīvíā-* (ср. VI, 32, 4), возможно, передник, в котором что-то (дары?) завязано. Видимо, что-то типа рубахи обозначало вед. *śāmulía-* (ср. X, 85, 29: *párā dehi śāmulyàm brahmábhyo ví bhajā vásu* — призыв отдать *śāmulyà-* и разделить имущество среди брахманов)[93]. В похоронном гимне X, 18, 11 упоминается край одежды (*síc-*, объясняемое Саяной *vastrānta* «край одежды»). Видимо, праздничный наряд, наряд с украшениями обозначало вед. *nirṇíj-* (также «украшение»), из *nís-nij-* «украшаться», «чиститься» и т. п. Здесь же нужно упомянуть название венка, гирлянды *sráj-*, четырежды встречающееся в РВ (ср. *sraj-* «плести»). Особенно показательно место IV, 38, 6, где говорится о том, что конь, прибежавший в состязании первым (гимн посвящен Дадхикра), получает в награду венок, словно разукрашенный сват[94].

В связи с одеждой уместно привести несколько названий, связанных с ткачеством и помогающих восстановить «ткацкий» инвентарь ведийского обихода. В качестве ключевого глагола выступает *vā-* (*váyati*) «ткать», имеющий индоевропейские истоки, хотя восстановление связи с ними встре-

чается с определенными трудностями. Тот же корень в слове *ótu-* «уток» (: *ótum-* «ткать», Infin). При глаголе *vā-* часто в качестве объекта выступает *tántu-* «нить», «основа для тканья» (: *tan-* «тянуть», «вытягивать»)[95]. Тот же корень представлен и в *tántra-*, также обозначающем основу для тканья[96]. Слово *paridhí-* в РВ обозначает раму для тканья, на которую натягиваются нити. По своему составу и семантической мотивировке слово связано со сферой «тетического», относящегося к установлению основ (ср. *pári-dhā-* «устанавливать вокруг», «окружать»). Не случайно, что это же слово в РВ обозначает и ритуальную реалию («ограда вокруг огня на алтаре»), и космический образ (Индра, раскрывающий *paridhí-* [plur.] Солнца[97]), и самое идею защиты вообще. Деревянные колышки, к которым прикреплялись нити при тканье, обозначаются как *mayū́kha-*. Наконец, сама шерсть называлась *ū́rṇā-*, а пучок шерсти — *stúkā-* (ср. IX, 97, 17).

Конечно, одежда служила не только телу, но и душе, которую она могла радовать или своей красотой, или тем, что она выступала знаком определенного статуса, связанного с престижем. Такое же двоякое назначение и у ряда других элементов отдельных семантических групп. В частности, то, что можно обозначить как «лекарство, мази», служило и для восстановления здоровья (ср. *bhiṣáj-* «целебное средство», «лекарство», *bheṣajá-* то же, нередко целебным оказывалось и растение вообще *óṣadhī̆-* и др.), и для украшения, и не всегда одно отделялось от другого, ибо красота, украшенность понимались как высшее проявление здоровья. Мази в этом отношении особенно показательны. Они использовались и в ритуале; «помазанность», собственно, и означала достижение некоего нового, более высокого, чем предыдущее, состояния. Ср. в РВ *áñjas-*, *ā́ñjana-*, *añjí-*, реализующие такие значения, как «мазь», «жир», «украшение», «блеск» (: *añj-* «мазать», «помазать», «украшать», «умащать» и даже «прославлять»). Больных лечили знахари-лекари, которые пользовались не только целебными травами и лекарствами, но и амулетами и «словесной» терапией — заговорами и совершением специализированных «медицинских» обрядов, предполагаемых этими заговорами[98]. Мифопоэтические и космологические корни медицины не подлежат сомнению, и в ведийских текстах, особенно, конечно, в «Атхарваведе», они видны невооруженным взглядом.

Словарь «украшений» РВ естественно продолжает соответствующие слова предыдущего раздела, ср. *añjí-* «украшение» (собств. — «помазание», «умащивание») и *abhyáñjana-* (*abhí-añj-*) «украшение», «притирание», с тем же корнем *añj-* «мазать». Украшением могли быть и волосы, особым образом убранные (ср. *opaśá-* «коса», «пучок волос»), и раскраска тела, лица (столь хорошо известная по более поздним источникам), и венки (*sráj-*), и, видимо, пестрые вышивки (*péśas-*, ср. I, 92, 5: об украшении жертвенного столба,

и др.; ср. выше о праздничном наряде — *nirṇíj-*), и драгоценные камни, и изделия из светлого блестящего металла (золото), часто строго локализованные — голова, лицо, руки, ноги, грудь. Ср. *kurī́ra-* «женское головное украшение», *karṇaśóbhana-* «ушное украшение» (*kárṇa-* «ухо» & *śóbhana-* от *śubh-* «блестеть», «сиять»), *niṣká-* «золотое шейное украшение» [99], *rukmá-* золотые пластинки на груди у Марутов (: *ruc-* «сиять», «блестеть», «излучать» и т. п.), *khādí-* «застежка, кольцо» (на руках и на ногах), «пряжка», «браслет» (у Марутов) и т. п. В ряде случаев акцентируется материал, из которого изготовляется украшение, а не его свойства. Ср. *híraṇya-* «золотое украшение», *maṇí-* «драгоценный камень», *kṛ́śana-* «жемчужина». Украшения также отсылают к сфере мифоритуального и к свойствам, присущим мифологическим персонажам или ритуальным реалиям (блеск, сияние, ср. также благоухание в связи с ролью притираний, благовоний как в конкретном плане, так и в рамках «одористического» кода, получившего именно в Индии столь значительное развитие). В этой «косметической» сфере (ср. связь косметики и космологии) уже в эпоху РВ завязывается основа «эстетического», которое позже станет самостоятельным комплексом, и те категории, что в будущем составят парадигму этого «эстетического».

Со сферой «эстетического» и, следовательно, предназначенного для души связано и то, что имеет отношение к музыке, т. е. к эстетически отмеченному акустическому коду (ср. выше о визуальном и «одористическом» кодах). Речь идет прежде всего о музыкальных инструментах (ряд их названий «звукоизобразительны», см. далее): *karkarí-* род лютни, *nālī́-* род флейты, дудка (букв. — «трубчатый стебель», ср. *nalá-*), *vāṇá-* «дудка» («тростник»), *gárgara-* какой-то струнный инструмент, *godhā-* то же (собств. — «струна музыкального инструмента», «тетива лука»), *āghāṭí-* ударный инструмент (цимбалы?), *dundubhí-* «литавры», «барабан», *bákura-* «военная труба», *sasarparī́-* «боевой барабан». Существенно, что музыкальные инструменты удовлетворяют и потребности в развлечении, в разрешении эстетических запросов (а более глубоко — в звуковом, «музыкальном» моделировании мира, впрочем, не имевшем под собой такой теоретической основы, как пифагорейская «музыка сфер» у греков), и нужды, возникающие в связи с военными действиями (сигнально-предупредительная, побудительная, «командная» функции) [100].

И еще один небольшой фрагмент «вещного» мира ведийских ариев заслуживает упоминания. Речь идет об игре в кости, с которой связаны такие великие игроки, удачливые или неудачливые, как безвестный игрок в РВ X, 34 («Гимн игрока»), Наль из «Махабхараты», игрок-массажист, а позже буддийский монах из «Глиняной повозки» и многие другие. Три термина, относящихся к материально-вещной сфере игры, упоминаются в РВ — *akṣá-* «игральная кость» (букв. — «глазастая», ср. *ákṣi-* «глаз», ср. русск. *очко*),

vibhī́daka- «орех Terminalia Bellerica Roxb.» — эти орехи использовались в качестве игральных костей (в X, 34, 1 дрожащие на ветвях дерева от ветра орехи сравниваются с женскими серьгами), *íriṇa-* «желобок», может быть какая-то выемка, сосуд, служащие местом, куда падают подбрасываемые кости. Эти кости для игры принадлежат к миру вещей, но вместе с тем в процессе игры они действуют как жестокие и демонические, безжалостные и губительные силы, подчиняющие себе игрока, вырывающие его из семьи, отделяющие его от друзей и всего, что ему до сих пор было дорого. Эти силы действуют опьяняюще и втягивают человека в игру помимо его воли. «Дрожащие (орехи-серьги) огромного (дерева) опьяняют меня, рожденные ураганом, перекатывающиеся по желобку. Подобной напитку сомы с (горы) Муджават показалась мне бодрствующая (игральная кость) вибхидака ⟨...⟩ Когда я решаю: “Я не буду с ними играть, отстану от уходящих товарищей”, — то брошенные коричневые (орехи-кости) подают голос, и я спешу на свидание с ними, как любовница. ‖ — В собрание идет игрок, расспрашивая (и) подбадривая себя: “Я выиграю!” (Но) игральные кости пресекают его страсть, они отдают противнику счастливые броски. ‖ — Ведь игральные кости — крючковатые, колючие, порабощающие, мучающие, испепеляющие. Они дарят, как ребенок, победителей они поражают снова. Рвением игрока они обмазаны медом. ‖ — Резвится стая этих (игральных костей) числом трижды пятьдесят, чьи запасы непреложны, как (законы) бога Савитара. Не склоняются они перед яростью даже могучего. Даже царь делает им поклон. ‖ — Они катятся вниз, прыгают вверх, без рук они одолевают того, у кого есть руки. Неземные угли, брошенные в желобок, они сжигают сердце, хотя и холодные. ‖ — “Не играй с костями, вспахивай ниву, наслаждайся имуществом”» ⟨...⟩ ‖ — «Заключите же дружбу! Помилуйте нас! Не привораживайте нас (так) сильно (своим) ужасным (колдовством)! Да уляжется ваша ярость и враждебность! Пусть другой будет в сетях коричневых!» — такими рисуются игральные кости и попавший в их власть игрок в гимне X, 34. О ритуальных корнях игры в кости (гадания) и о связи игры с космологическим устройством мира см. в другом месте [101]. Разумеется, существовали и другие игры, в частности детские, предполагавшие некие игральные «вещи», инструменты игры, но РВ о них ничего не сообщает, что вполне естественно: упоминание о них могло бы быть сделано лишь случайно [102].

То же может быть сказано и о некоторых других вещах и даже их классах, но все-таки эти лакуны едва ли могут быть названы случайными и с точки зрения «ведийского» сознания, для которого подлинно реально и бытийственно оправдано лишь то, что входит в о с н о в н о й священный текст всей эпохи; о реальности того, что не вошло в этот текст, можно говорить лишь в условном модусе, как о некоей мнимости, находящейся вне системы подлин-

ных ценностей. Текст оказывается «сильнее» и подлиннее того, что представляется реальным сознанием современного человека. Меру реальности и подлинности задает сам текст, и нечто становится «вещью» с санкции текста: священный текст требует адекватной ему «вещи», которая не может не тяготеть к «заражению» священным.

Основной модус вещи, говоря словами Гейдеггера, в ее веществовании. Вещь веществует или, иначе, то, что веществует, есть вещь. «Веществовать» значит не просто быть вещью, являться ею, но становиться ею, приобретать статус вещи, отличаясь от вещеобразного нечто, к которому не применим предикат веществования. Но «веществовать» значит и оповещать о вещи, т. е. преодолевать ее вещность, превращаясь в знак вещи и, следовательно, становясь элементом уже совсем иного пространства — не материально-вещественного, но духовного. Слово отсылает к лежащей ниже его вещи, выхватывая ее как луч света из тьмы бессловесности, но то же самое слово уводит от вещи к находящейся выше его идее, тем самым спиритуализуя эту вещь. Оба эти полюса с особой рельефностью обозначены в тексте РВ, хотя инерция сознания иного типа, нежели ведийское, ставит многочисленные преграды на пути к узреванию этих полюсов и всей той ситуации, которая определяется ими.

Приложение

О более чем «вещных» смыслах вещи

Разумеется, основной статус вещи не высок: вещь всегда вторична, подсобна, несамодостаточна. Произведенная человеком из чего-то первичного (или «более первичного», чем сама), она предназначена для удовлетворения некиих потребностей, для использования ее человеком: «нужность» вещи — главное в ней, хотя, конечно, эта ее характеристика оказывается внешне-пассивной в силу экзоцентрической ориентации: вещь «нужна» не сама по себе и не самой себе, но человеку, находящемуся, понятно, вне вещи. Она стоит между человеком и результатом, которого он надеется достичь с помощью этой вещи с тем, чтобы удовлетворить свою нужду. Внутренняя форма названий вещи нередко актуализирует именно этот аспект «нужности», ср. др.-греч. *χρῆμα* 'вещь', но и 'предмет', 'дело' и далее — 'деньги', 'имущество', 'средства' и вообще 'все то, чем человек пользуется, что ему нужно' при *χρή* 'нужда', 'желание'; 'судьба', 'необходимость' (ср. *безл.* с *ἔστι* — 'нужно', 'должно', 'следует', 'необходимо'), *χρεών*, *χρεώ* 'нужное', 'необходимое', *χράομαι*, *χρῆσθαι* 'нуждаться', 'иметь нужду', 'пользоваться', 'употреблять' и т. п. (ср. *χρῆσθαι θυσίαις* 'приносить жертвы'). Эта «нужность», «используе-

мость» вещи в известной степени объясняет и ее названия: человека прежде всего интересует в вещи ее назначение, цель, которую эта вещь преследует, точнее, которая с помощью вещи достигается. С такой ориентацией связано то обстоятельство, что в названиях ведийских вещей внутренняя мотивировка чаще всего вскрывает causa finalis (ср. *pā́tra* букв. — 'то, из чего пьют', о сосуде для питья, *pácana*, букв. — 'то, в чем варят', посуда для варки, *mathí* 'мутовка', букв. — 'то, чем взбивают, смешивают', *kṣṇótra* 'точильный камень', букв. — 'то, на чем точат', *kṣurá* 'лезвие', букв. — 'то, чем режут', *práyukti*, *yugá* 'упряжка', букв. — 'то, во что /или с помощью чего/ запрягают', *dhmātár* 'приспособление для плавки', букв. — 'то, с помощью чего раздувают /огонь/' и т. п.). Характерно, что в тех случаях, когда нет суффикса с определенной конкретной семантикой (как, напр., «инструментальное» *-tra*), названия на метаязыковом уровне эксплицируются очень по-разному и, строго говоря, весьма приблизительно («в чем варят», «из чего пьют», «чем режут», «во что запрягают» и т. п.), но эта неопределенность фиксации отношений между названиями и их «логической» экспликацией компенсируется на уровне языковой прагматики: в таких случаях практически все варианты экспликации могут быть сведены к общей формуле — для чего: для варки, для питья, для резания, для запрягания и т. п. Обращает на себя внимание то, что названия, актуализирующие идеи causa materialis или causa formalis, встречаются или несравненно реже, или они устроены более эксплицитным образом. В отношении causa materialis ср. или двучленные образования типа *hiraṇya-ratha*, букв. — 'золотая колесница', *hiraṇya-pēśas*, букв. — 'золотое украшение' и т. п., *dru-padá*, букв. — 'деревянный столб' и др., или, наоборот, одночленные названия, представляющие собой результат своего рода компрессии, ср. *hiraṇya*, о золотых украшениях, сокровищах (в Plur.), букв. — 'золотые', *dróṇa*, о деревянном сосуде, букв. — 'деревянный' и т. п. В отношении causa formalis ср. такие названия как *tántu* 'нить', *tántra*, букв. — 'вытянутое' (: *tan-* 'тянуть', 'вытягивать'), т. е. 'длинное', *upastír* 'покрывало', букв. — 'распространенное' (*star-* : *stir-*), т. е. растянутое во все стороны, 'широкое' и т. п.; характерно, что эти названия ориентируются на глагол (а не на «чистую описательность» основных свойств предмета — круглый, прямой, твердый, большой, новый, белый, тяжелый и т. п.), т. е. на действие, которое позволяет и соответствующие названия эксплицировать с помощью «целевых» формул («для»), хотя и иного типа, нежели в названиях, в основе которых лежит causa finalis: *upastír* — 'то, что служит для распространения во все стороны и тем самым делает эту вещь способной к покрытию чего-то', *tántu* — 'то, что возникло в результате вытягивания и служит для операций, предполагающих вытянутое' (ср. соединение нитью удаленных друг от друга Земли и Неба или двух разъединенных кусков материи, или начала куска с

его концом и т. п.). Не менее показательно, что causa efficiens, действующая причина, то, что создает своим действием результат, готовую вещь (обычно nomen agentis), практически не находит отражения в названиях ведийских вещей: вещь не фиксируется языком как «произведенная кузнецом, гончаром, плотником, ткачом и т. п.». Назначение-функция вещи оказывается несравненно более важным мотивом для обозначения вещи, и в этом смысле названия вещей достаточно гибко, подвижно, нередко почти зеркально фиксируют causa finalis, и поэтому такие названия в этом плане должны быть признаны высокоинформативными: внутренний смысл слова и назначение им описываемой вещи они, эти названия, как бы выводят наружу из потаенности, что, собственно, и создает ту особенно тесную и интимную связь между обозначающим словом и обозначаемой вещью, которая характерна прежде всего для «вещного» пласта структуры мира[103].

Это действие, в результате которого язык с помощью слова, названия, имени вещи выводит наружу ее назначение в акте называния, имянаречения, заставляет вспомнить лежащую в основе понятия имени во многих архаичных традициях (а применительно к индоевропейскому — и в самой языковой форме) идею «внутриположенности», сокрытости, потаенности, ср. и.-евр. **en(o)mn̥-*, **onomn̥-*, **nōmn̥-*. В контексте этого противопоставления имя, его смысл — это то, что укрыто внутри, что находится в потаенности и что, будучи выведено наружу, открыто, про-из-ведено, есть событие истины (ср. *ἀλήθεια* 'истина', букв. — 'непотаенная', ср. трактовку формы и смысла этого слова у Гейдеггера[104]). Во всяком случае параллелизм между именем самим по себе и его называнием-раскрытием, с одной стороны, и первоначальным состоянием истины (так сказать, **λήθεια*, ср. *λήθη* 'забвенность' при *λήθω*, *λανθάνω* 'быть скрытым, забвенным, незамеченным') и ее раскрытием, с другой стороны, не может быть признан случайным — тем более, что в его основе лежит фундаментальное противопоставление сокрытого и открытого и — в известной степени — отсутствия и присутствия, небытия и бытия, ничто и что. И вещи и техника как умение-искусство (*τέχνη*) про-из-ведения вещей и одновременно и нераздельно-слитно как вид «истинствования» раскрывают смысл и самой вещи и самой техники и предлагают открыть наше бытие сущности вещи и сущности техники, так как без этого открытия наше отношение к ним не может быть свободным. Разница между обычным открытием сущности вещи для нас, для нашего бытия и необычным открытием нас, нашего бытия для сущности вещи фиксирует тот решительный поворот взгляда и мысли, благодаря которому вещь, по сути дела, выходит из своего состояния вечной проклятости и овеществленности.

Суть этой перемены взгляда в том, что вещь, как бы освобождаясь от своей подчиненности, «прикладности», пассивности, вынуждает человека за-

давать вещи вопрос о ней самой — «что это такое?» — подобно тому, как спрашивают: «что есть истина?» Человек может полагать, что это он сам, свободно задает этот вопрос вещи или даже что вопрос обращен не столько к вещи, сколько к самому себе, но при признании наличия («имения») бытия у вещи такой взгляд односторонен: несомненно, что и у вещи есть своя доля, в которой она диктует свою волю человеку, и «антропоцентрическая» в отношении вещей позиция вовсе не исключает целесообразность «вещецентрического» взгляда на человека. Не только «человек — мера всех вещей», но в известном отношении и обратно: «вещь — мера всех людей», что особенно рельефно выделяется при интерпретирующем переводе формулировки Протагора, предлагаемом Гейдеггером: «Мера всех вещей (а именно нужных и привычных человеку и тем самым постоянно его окружающих, *χρήματα χρῆσθαι*) есть (каждый) человек: присутствующих — что они пребывают так, как они пребывают, а тех, которым отказано в пребывании, — что они не присутствуют»[105]. В данном случае весьма существенно отрешиться от штампов новоевропейского восприятия этой формулы и суметь пробиться к иному, греческому пониманию ее, при котором речь шла не о некоем усредненном человеке, «объективно» задающем меру каждой вещи, но о любом конкретном, частном человеке[106]. Иначе говоря, мера должна пониматься не как абсолют, не как единый стандарт, а скорее как ограничение, вызываемое тем, что эта мера соотносится не всем, не типу, но конкретному индивидууму, судящему о вещи[107].

Итак, конкретный, данный человек — мера всех вещей. Но и обратно: конкретная, данная вещь — мера всех людей, и только в этом своем качестве вещь приближает нам мир, правда, при участии человека. «Вещи ... приходят как вещи ... не потому, что человек так устроил. Но они не приходят и *без* чуткого внимания смертных. Первый шаг к такому вниманию — шаг назад от всего лишь представляющей, т. е. объясняющей, мысли к осмысливающей мысли»[108]. Мир же, понимаемый по-гейдеггеровски, не сумма вещей-предметов или явлений, но свет, выхватывающий их из тьмы потаенности, то бытийное озарение, которое позволяет ощутить мир как «истину бытия» и которое требует не дискурсивно наблюдающего и объясняющего свидетеля, но скорее свидетеля-мембрану и его «нехолодного» участия, ибо «как только человеческое познание начинает требовать здесь объяснений, оно не поднимается над сутью мира, а скатывается ниже сути мира»[109]. То, что «в событии мира как такового, в веществовании вещи издалека дает о себе знать приближение самого бытия»[110], и составляет новый контекст, в котором должна быть понята вещь, ее «сильную» позицию, «поворот» (die Kehre), который *вдруг* превращает опасность (die Gefahr)[111] в спасение, высветляя суть-истину бытия.

Вопрос «что это такое?» первоначально и в основном относится именно к вещи. Этот вопрос двуприроден (общий и конкретно-частный) и двуступенчат. Как общий вопрос он предполагает и общий ответ — нечто, причем это *нечто*, как бы широко оно ни было, отлично всё-таки от *всё, всё, что ни есть*, столь любимого Гоголем. Как частный вопрос «что это такое?» предполагает конкретный ответ — дверь, кувшин, стол, книга и т. п. «Нечто» (или *что* как потенциальный ответ на сходный вопрос — *что?*; ср. *что? — что-то*) означает, как говорилось, самое вещь как сущность, как «чтойность» (ср. *quidditas* в языке средневековой схоластической латыни : *quid* 'что')»[112]; у Аристотеля это местоимение имеет при себе член. Что же противопоставлено этому «нечто», пусть даже не абсолютно строго и симметрично, но хотя бы как просто отсылка в другую сторону? — Ничто. Понятно, что более строгим нужно считать противопоставление всё — ничто, но в данном случае существенно другое противопоставление нечто — ничто, где, собственно, скрещиваются две другие пары противопоставленных друг другу элементов: присутствие (наличие) — отсутствие и «неопределенность» — «определенность», если не касаться некоторых нюансов. Показательно, что противопоставление нечто как принадлежащего сфере «вещного» и ничто как обозначения того, что не может включать в себя «вещное», подтверждается и языковыми данными. Ср., с одной стороны, готск. *waíhts* 'вещь', 'материал', переводящее греч. *πράγμα* и *εἶδος*, а с другой, *ni... waíht...* 'ничего', отвечающее греч. *οὐδέν* и *μηδέν* (ср. в контексте Матф. 10, 26 : «Итак, не бойтесь их, ибо нет ничего сокровенного...»). Учитывая генетическое тождество готск. *waíhts* и русск. *вещь* (кстати, можно указать на формульное *это не вещь*, т. е. ничто, по крайней мере, нечто, не заслуживающее какого-либо /= никакого/ внимания)[113], приходится признать, что противопоставление вещь (как «чтойность», нечто) и не-вещь (как ничто) описывает некую фундаментальную структуру мира, а именно соседство вещи-нечто с не-вещью-ничто, более того, выдвинутость вещи и «вещного» в ничто как бы на суд, осуществляемый этой «безосновной основой», основой-бездной (ср. у Экхарта — *Ô grundelôse tief apgrunt, in dîner tiefe bistû hôch, in dîner hôcheit nider!*) над миром «вещного».

Значение этой «выдвинутости» в Ничто проясняется из того контекста Ничто, который намечен в лекции Гейдеггера «Was ist Metaphysik?» и будет обозначен далее в своих ключевых точках:

«То, на что направлено наше мироотношение, есть само сущее — и больше ничто. То, чем руководствуется всякая установка, есть само сущее — и кроме него ничто. То, с чем работает вторгающееся в мир исследование, есть само сущее — и сверх того ничто.

Однако странное дело — как раз когда человек науки удостоверяет за собой свою самую подлинную суть, он явно или неявно говорит о чем-то другом. Исследованию подлежит только сущее и больше — ничто; одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто.

Как обстоит дело с этим Ничто? [...] Только зачем мы заботимся об этом Ничто? Ведь как раз наука отклоняет Ничто и оставляет его как ничего не значащее. И все-таки, когда мы таким путем оставляем Ничто, не оставляем ли мы его тем самым на месте? [...] Ничто — чем еще оно может быть для науки, кроме жути и бреда? Если наука здесь в своем праве, тогда ясно только одно: о Ничто наука ничего знать не хочет. В конце концов, это и есть научно строгая концепция Ничто. Мы знаем его, когда не хотим о нем, о Ничто, ничего знать.

Наука не хочет ничего знать о Ничто. Но с той же очевидностью остается верным: когда она пытается высказать свою собственную суть, она зовет на помощь Ничто. Ей требуется то, что она отвергает. Что за двоякая сущность приоткрывается здесь? [...] Всё-таки попытаемся задать вопрос о Ничто. Что есть Ничто? Уже первый подступ к этому вопросу обнаруживает что-то непривычное. Задавая такой вопрос, мы заранее предполагаем Ничто как нечто, которое тем или иным образом “есть” — как некое сущее. Но ведь как раз от сущего Ничто абсолютно отлично. [...] Вопрос сам себя лишает собственного предмета. Собственно, и никакой ответ на этот вопрос тоже совершенно невозможен. В самом деле, он обязательно будет выступать в форме: Ничто “есть” то-то и то-то. И вопрос и ответ в свете Ничто одинаково нелепы. [...] Ничто есть отрицание всей совокупности сущего, оно — абсолютно не-сущее. Тем самым мы так или иначе подводим Ничто под [...] определение негативного и, значит, по-видимому, отрицаемого. [...] Как же мы тогда хотим в вопросе о Ничто или хотя бы в вопросе о его подвопросности отправить рассудок на покой? Так ли уж надежна, однако, предпосылка этих рассуждений? Разве Нет, негативность и тем самым отрицание представляют то высшее определение, под которое подпадает среди прочего и Ничто как особый род отрицаемого? Неужели Ничто имеется только потому, что имеется Нет, т. е. отрицание? Или как раз наоборот? Отрицание и Нет имеются только потому, что имеется Ничто? [...] Мы будем утверждать: Ничто первоначальнее, чем Нет и отрицание. [...]

Где нам искать Ничто? Как нам найти Ничто? Не должны ли мы вообще, чтобы найти что-то, заранее уже знать, что оно существует? В самом деле, человек прежде всего и главным образом может искать только тогда, когда с самого начала предполагает наличие искомого. [...] Ничто есть полное отрицание всей совокупности сущего. Не дает ли нам эта характеристика Ничто на худой конец какой-нибудь намек на то направление, в котором мы только

и можем натолкнуться на Ничто? Совокупность сущего должна быть сначала дана, чтобы в качестве таковой целиком подвергнуться такому отрицанию, в котором объявится и само Ничто. […]

Ничто не затягивает в себя, а по своему существу отсылает. Отсылание *от* себя как таковое есть вместе с тем […] отсылание к тонущему сущему в целом. […] Ничто : ничтожение. Оно не есть ни уничтожение сущего, ни результат какого-то отрицания. Ничтожение никак не позволяет и списать себя за счет уничтожения и отрицания. Ничто само ничтожит. Ничтожение не случайное происшествие, а то отталкивающее отсылание к ускользающему сущему в целом, которое приоткрывает это сущее в его полной, до того сокрытой странности как нечто совершенно Другое — в противовес Ничто.

В светлой ночи ужасающего Ничто впервые достигается элементарное раскрытие сущего как такового: раскрывается, что оно есть с у щ е е, а не Ничто. Это выглядящее в речи прибавкой “а не Ничто” — вовсе не пояснение задним числом, а изначальное условие возможности всякого раскрытия сущего вообще. Существо изначально ничтожащего Ничто и заключается в этом: оно впервые ставит наше бытие перед сущим как таковым. Только на основе изначальной явленности Ничто человеческое бытие может подойти к сущему и вникнуть в него. И поскольку наше бытие по своей сущности стоит в отношении к сущему, каким оно не является и каким оно само является, в качестве такого бытия оно всегда про-исходит из заранее уже открывшегося Ничто.

Человеческое бытие означает: выдвинутость в Ничто.

Выдвинутое в Ничто, наше бытие в любой момент всегда заранее уже выступает за пределы сущего в целом. […] Без изначальной раскрытости Ничто нет никакой самости и никакой свободы. Тем самым ответ на наш вопрос о Ничто добыт. Ничто — не предмет, не вообще что-либо сущее. Оно не встречается ни само по себе, ни рядом с сущим, наподобие приложения к нему. Ничто есть условие возможности раскрытия сущего как такового для человеческого бытия. Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а изначально принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто. […]

Только теперь наконец должно получить слово слишком уже долго сдерживавшееся сомнение. Если наше бытие может вступить в отношение к сущему, т. е. экзистировать, только благодаря выдвинутости в Ничто и если Ничто изначально открывается только в настроении ужаса, не придется ли нам постоянно терять почву под ногами в этом ужасе, чтобы иметь возможность вообще экзистировать? […] Но что значит, что этот изначальный ужас бывает лишь в редкие мгновенья? Только одно: на поверхности и обычно Ничто в своей изначальности от нас заслонено. Чем же? Тем, что мы в определенном смысле даем себе совершенно затеряться в сущем. Чем больше мы в своих

стратагемах поворачиваемся к сущему, тем меньше мы даем ему ускользать как таковому; тем больше мы отворачиваемся от Ничто. Зато тем вернее мы выгоняем сами себя на общедоступную внешнюю поверхность нашего бытия.

И все же это наше постоянное, хотя и двусмысленное отворачивание от Ничто в известных пределах отвечает его подлиннейшему смыслу. Оно — Ничто в своем ничтожении — как раз и отсылает нас к сущему. Ничто ничтожит непрестанно без того, чтобы мы знали об этом событии тем знанием, в котором повседневно движемся»[114].

Это Ничто, которое, ничтожась, отсылает нас к сущему, следовательно, связано с ним, подобно связи между русск. *ничто* и *нечто*, т. е. именем для вещи, для сущего. Тем не менее Ничто дает сущему, а в нашем случае конкретно вещам, новые более чем «вещные» смыслы, поскольку без этой выдвинутости нашего бытия в Ничто, «оно не могло бы встать в отношение к сущему, а стало быть, также и к самому себе» и поскольку без этого Ничто сущее как таковое не имело бы возможностей раскрытия себя для человеческого бытия: через Ничто сущее как бы осуществляет свой прорыв в сферу бытийственного. Без Ничто (*ni waíht*) не может быть во всей глубине осмыслено и нечто — вещь (*waíhts*)[115]. Блаженный Августин предложил иную перспективу, в которой может быть увидена вещь. «Мы видим вещи таковыми, каковы они суть, — писал он, — вещи же таковы, какими их видит Бог». Божий взгляд оказывается в этом случае истинным: он раскрывает подлинную глубину вещи, укрытую за эмпирическими характеристиками; эта глубинная суть вещи, узреваемая Богом, собственно, и есть идея (*ἰδέᾱ* : *ἰδέω*, *εἶδον*; *εἶδος*) вещи, т. е. тот предел, к которому она стремится в своем становлении. Вот об этом зазоре между двумя образами, ви́дениями-идеями вещи — божественным и человеческим — необходимо помнить человеку в его отношении и оценке вещи. Осознав, что вещь не исчерпывается видимой человеком сутью и что она может быть увидена в сверх-человеческой перспективе, где она соответственно предстает как своего рода сверх-вещь, в свете Божьего взгляда раскрывающая иную свою глубину, человек должен довериться вещи, т. е., если угодно, открыть ей свою сущность в надежде, что она введет его в свои глубины, хотя бы мыслимые. В этой ситуации вещь, действительно, оказывается способной, подобно проводнику, вести человека, как бы вступая с ним в диалог, в ходе которого в принципе могут быть если не увидены, то почувствованы и допущены грани вещи, непосредственно узреваемые Богом. Сама эта ведо́мость человека вещью говорит о многом: в ней, ведо́мости, вещь перерастает свою «вещность» и начинает жить, действовать, веществовать в духовном пространстве. Есть класс вещей, которые предназначены для удовлетворения именно духовных потребностей и, более того, само создание которых уже предполагает наличие духовных стимулов и ре-

ально выступает как духовная потребность. Достаточно напомнить об иконах, выступающих как средостение, соединяющее изображаемое, изображающего (иконописец, художник) и пользующегося (адепт), если только он способен вступить в подлинный диалог с изображаемым. В этом последнем случае человек, общаясь с тем, что на уровне субстрата — вещь, сам возрастает духовно настолько, что возможно говорить о некоем параллелизме между преодолевающей самое себя вещностью «вещи» и духовным возрастанием человека (ср. «напоминательную» функцию иконы и анализ моленных образов Сергия Радонежского, по которым П. А. Флоренский в известной своей работе восстанавливает и некоторые ключевые черты самого чтителя этих образо́в)[116]. Но и помимо этой ситуации, при одном уже сознании того, что его взгляд на вещь неокончателен, неисчерпывающ, относителен и ограничен, далек от подлинной глубины и, напротив, сугубо утилитарен, человек не может не ощущать себя в долгу перед вещью, и этот долг он платит прежде всего опережающей любые конкретные результаты в н и м а т е л ь н о с т ь ю к вещи, не допускающей ее понимания как «безнадежно» чувственной, принципиально бездуховной, бесповоротно отъединенной от Бога, и г о т о в н о с т ь ю узреть в вещи духовное или, по крайней мере, потенции духовного начала, т. е. заполнить наибольшую из мыслимых лакун — между якобы навечно оставленной низкой материей и высоким духом, который якобы тоже не ищет воплощения. Для этого наведения мостов между материей и духом в пространстве вещи нужна такая духовная энергия, которая позволяет и вещь признать своим хотя бы младшим братом, *другим*, «другость», инакость которого задавлена «вещностью», но не упразднена ею. Но кроме духовной энергии от человека в этой ситуации требуется и предельная бдительность, то духовное бодрствование, которое дает возможность избежать о п а с н о с т и спиритуализации вещей и их фетишизирования и тем самым не рабствовать вещи, но, напротив, не упускать из виду путь с п а с е н и я[117] — и вещи и самого человека. А это обязывает быть внимательным к тому, какая вещь, в каких условиях и почему включается в духовный контекст, совершает прорыв вместе с «внимающим» и сочувствующим ей человеком, свидетелем и соучастником, в сферу духовного[118].

Речение Августина «вещи таковы, какими их видит Бог» отсылает к идее вещи (*ἰδέᾱ* < **vid-* ‘вид-образ’, ср. ‘видеть’), раскрываемой при сверх-ви́дении, которым обладает Бог[119], и, если угодно, к связи или даже частичному тождеству зрящего и зримого, воспринимающего и воспринимаемого: в вещи, как в зеркале, отражается замысел Бога относительно этой вещи. Из этого аспекта «бого-вещного» подобия (разумеется, в совершенно определенном и достаточно ограниченном контексте) вытекает для человека, имеющего дело с вещами, очень важное следствие: вещь в силу описанного ее подобия ве-

дет человека к Богу, и человек, пользуясь вещами по своим «низким», собственно человеческим нуждам, должен помнить, что через них он вступает в общение с Богом и Бог через них говорит с человеком. В дневниковой записи от 14 апреля 1910 года Вяч. Иванов скажет: «При каждом взгляде на окружающее, при каждом прикосновении к вещам должно сознавать, что ты общаешься с Богом, что Бог предстоит тебе и Себя тебе открывает, окружает тебя Собою; ты лицезришь Его тайну и читаешь Его мысли... Так, славя непрерывно Бога, во внешней данности, душа твоя будет сливаться со всем, ибо ее хвала будет утверждением божественной реальности в тебе самом» [120].

Почему так важна эта как бы вдруг обнаруживающаяся и на наших глазах выкристаллизовывающаяся связь жестко завязанной на времени и пространстве, на «сотворенности» вещи — и Бога, который вне времени и пространства и никем не сотворен, но творит сам? Во-первых, потому, что человек стоит между Богом и вещами, которые он создал, подобно Богу, сотворившему мир, и которые образуют два предела развертывающегося человеческого опыта — беспризнаковое творящее и признаковое творимое, живой Бог и мертвая вещь [121]. Во-вторых, потому, что наличие этой связи между максимально разъединенными сущностями образует наиболее сильное доказательство силы и универсальности божественного начала, присутствующего во всем и, конечно, в человеке, который в отличие от вещей сознает в себе эту близость, это присутствие. Наконец, в-третьих, потому, что только «преодоление» вещей, отказ от них позволяет душе человека найти Бога (что не противоречит присутствию божественного в самих вещах). — «В моей душе есть сила, воспринимающая Бога, — писал Экхарт. — Ничто не близко мне так, как Бог. В этом я настолько же уверен, как в том, что живой Бог мне ближе, чем я сам себе. Мое существование зависит от того, что Бог тут, что Он близок! Он присутствует в камне и в куске дерева, но они этого не знают. [...] Ничто так не мешает душе познавать Бога, как время и пространство! Пространство и время всегда лишь части, а Бог един. Итак, если надлежит душе познать Бога, она должна познавать его вне времени и пространства. Ибо Бог не «то» и не «это», как множество вещей: Бог есть одно! Если надлежит душе видеть Бога, она не должна одновременно устремлять взоры на вещи, принадлежащие времени. Ибо покуда время и пространство или какие-либо другие подобные образы заполняют ее сознание, невозможно ей увидеть Бога. Хочет ли глаз увидеть цвет, он должен раньше сам освободиться от всякого цвета. Хочет ли душа видеть Бога, не должна она иметь ничего общего с «ничто». Кто видит Бога, тот также познает, что все творения «ничто» [...] Хочет ли душа видеть Бога, она должна также забыть и потерять себя. Ибо покуда она видит и знает себя, до тех пор не видит и не знает она Бога. Если же ради Бога отдаст она свое «Я» и откажется от

всех вещей, то вновь найдет себя в Боге. Познавая Бога, познает она в Боге совершеннее и самое себя, и все вещи, с которыми разлучилась [122]. Если я хочу воистину познать высшее благо, если хочу познать вечную благость, то должно познать ее там, где она в себе самой — в Боге, а не там, где ее осколки. [...] Лишь в Боге одном цельно божественное бытие. [...] Но в Боге душа познает также и все вещи в высшем смысле, ибо познает их там в их сущности. Кто сам живет в прекрасно расписанном доме, тот несомненно знает о нем больше, чем тот, кто никогда в него не входил, а все же многое хотел бы про него рассказать. Я убежден [...]: если должна душа постигнуть Бога, она постигнет Его выше времени и пространства».

Это «познание всех вещей в высшем смысле», о котором здесь говорит Экхарт и которое узревает их сущность, предполагает бытие в мире вещей и внимание к ним, но идущее не от диктата вещей и не от эмпирического детерминизма, но от самого субъекта познания, и в этом отношении независимое, исключающее поглощенность субъекта вещами. Эту ситуацию Экхарт изъясняет в его оригинальной, на первый взгляд кажущейся парадоксальной интерпретации евангельского эпизода, рассказывающего о встрече Христа с Марией и Марфой. Вслед за Исидором Севильским, заметившим, что Бог, с тех пор как стал человеком, «ни разу не назвал никого по имени, кто бы потом погиб», Экхарт задается вопросом — «Но почему Марфу называет Он дважды?» И отвечает — «Чтоб указать, что все временные и вечные преимущества, когда-либо дарованные и предназначенные творению, всё это выпало на долю Марфы. Первым “Марфа” указывает Он на совершенство ее в делах временных, вторым на то, что требуется для нашего вечного спасения, утверждая, что у нее и в этом нет никакого недостатка. — “Ты заботлива, — говорит Он дальше, — ты вся в миру и всё же не даешь миру быть в тебе”. Те могут заботиться о мире, которые умеют непоколебимо стоять средь мирской суеты. А стоят они непоколебимо, поскольку все свое дело исполняют по прообразу предвечного света. Делами занимаются вовне, творчество же совершается только там, где побуждаемый разумом действует сам из себя. И те только люди творят, которые находятся среди вещей, но ими не поглощены. Вплотную к ним они стоят, но держатся за них так, как будто стоят они там наверху, у крайнего небесного круга, совсем близко к вечности. — Ибо все преходящее есть только средство. В двояком смысле. Во-первых, необходимое средство — без него я не могу достичь Бога — мое дело и творчество во времени. [...] Это отнюдь не может повредить в заботе о нашем вечном спасении. Во втором смысле преходящее есть для нас только средство, поскольку мы должны от него освободиться. Ибо для того поставлены мы во времени, чтобы через разумное творчество приблизиться к Богу, становясь во временном всё более подобными Богу. Это имел в виду и святой

Павел, говоря: “Побеждайте время, дни злы!”. “Побеждать время” это значит неустанно устремляться к Богу, как надлежит разумному существу [...]» [123].

Это мистическое проникновение в суть вещи, в ее «реальные» данности и ее мыслимые потенции уже намечает оба пути в познании вещи — внутрь ее, в самую гущу «вещного», взятого в сугубо эмпирическом плане, и вовне ее, до того уже не «вещного», а «духовного» слоя, на который вещь может проецироваться, оставляя на нем свои следы, и который предполагает скорее теоретический подход к проблеме вещи. Вещь в ее эмпирически-чувственном восприятии как бы держится напряжением (причем со временем эта напряженность всё более возрастает) двух полей вещи — внутреннего и внешнего, граница между которыми выступает как зримо воспринимаемая поверхность вещи, обращенная, подобно Янусу, в две противоположные стороны. В этой ситуации вещь может быть осмыслена как своего рода квантор связи-соотнесения обоих этих полей, что уже непосредственно подводит к проблеме соответствия малого «внутреннего» и большого «внешнего» и единства этих двух пространств. Первое из них оказывается как бы малым зеркалом, в котором отражается «великое» мира. Второе — большое зеркало, отражающее в себе «малое» мира. Вещь несет в себе мир, его образ, но и мир несет в себе вещь, всю наличествующую в нем совокупность вещей. Собственно говоря, это и есть схема-идея учения Николая Кузанского о конечном и бесконечном, сливающихся в единое гармоническое целое, и о Боге, заключенном в любой самой малой вещи. Значение этого учения в данном аспекте было действительно ключевым, поскольку оно позволяло связать старую религиозную «пантеистическую» идею со стоящими уже у порога требованиями эмпирического исследования [124]. «Философия Николая Кузанского, более чем какая-либо другая, — пишет исследователь, — способствовала разрушению средневековой системы, которую он старался сохранить. Раньше, чем живописцы, он в интеллектуальном смысле проложил путь к тому пониманию природы, которое во всей полноте впервые было достигнуто в искусстве» [125]. Леонардо да Винчи (влияние на него доктрины Николая Кузанского вне сомнений) в своих рисунках, сделанных в Альпах, старается подчеркнуть «научно-объективный» аспект изображаемого (строение гор, их фактура), тогда как Дюрер акцентировал «субъективно-эмоциональное» в изображаемом, ту духовную ауру, которая в отдельных произведениях оказалась для художника более важной, чем «объективное» (ср. акварель «Восход солнца» и др.).

Несомненно, что этот круг идей Николая Кузанского способствовал включению собственно «технических» задач живописи (воспроизведение объемов тел и их взаимоотношения, опыты в области достижения иллюзии трехмерности и т. п.), занимавших некоторых художников и раньше (в этой связи указывают на творчество Конрада Вица с 40-х годов XV в.), в более

широкий идейный контекст. Именно внутри него, некоторое время спустя, как бы взаимно отталкиваясь и вместе с тем поддерживая друг друга, оформились два самостоятельных жанровых типа, уравновешивающих общую картину, — пейзаж, отсылающий к природе, и «вещная» живопись (будь то бытовые сценки, интерьер и т. п. или «nature morte»), напоминавшая о культуре и быте[126]. Но и в отношении искусства изображения вещей есть все основания говорить, что свойственная, например, голландским мастерам приверженность к «объективно-материальному», любовь к вещи и зоркость к ее деталям все время (по крайней мере, в лучших образцах) корректировалась «субъективно-духовными» импульсами, как бы подтверждая и развивая конкретно то, что писал о красоте Спиноза: «Красота [...] есть не столько качество того объекта, который нами рассматривается, сколько эффект, имеющий место в том, к т о рассматривает»[127]. Современный исследователь, говоря о неслучайности возникновения в Голландии XVII века тональной живописи, близкой к монохромной, замечает, что «в этом сказался характер мышления эпохи с его новыми гносеологическими принципами эмпирического изучения мира», и допускает, что «с положениями Декарта и Спинозы перекликались идеи тонального колорита, тонально-колористической гармонии предметов и световоздушной среды, а также их динамики и изменчивости»[128]. Можно говорить и о еще более емком контексте, внутри которого осуществлялось взаимодействие идей и который определялся, с одной стороны, достижениями физики, прежде всего в области механических свойств тел и оптики, а также математики (дифференциальное и интегральное исчисление, открытие переменной величины), а с другой, достижениями в области живописи в виде практически одновременного возникновения двух названных выше жанров, не сходных между собой или даже противоположных на поверхностном уровне, но уходящих в общую почву и имеющих, по сути дела, единый корень. Появление обоих этих жанров и применяемых в них «техник» никак не может пониматься как решение некоей, пусть и важной, но формальной задачи. Напротив, речь шла о самой сути, о двух вариантах ответа на ключевой вопрос, само выдвижение которого обнаруживает некий важный сдвиг в концепции места человека и «человеческого» в мире. Главный нерв этой концепции — возрастающая спиритуализация мира, распространяющаяся и на явления природы и на вещи, порожденные в недрах культуры, причем форма этого распространения поначалу не имела ничего общего с идеей «завоевания», «овладения», «овеществления», хотя сам антропоцентризм этой формы, в истоках своих безвинный, уже таил в себе оттеснение божественного начала и делал возможным появление человекобожеских тенденций.

Характерной чертой этой спиритуализации и антропоцентризации мира был выход этих явлений за первоначальные их пределы и установка на пре-

дельное распространение их вовне и внутрь, вширь и вглубь. Этим двум движениям в противоположных направлениях, конечно, можно поставить в соответствие и два новых комплекса в душевных настроениях европейского человека, складывавшихся в XV—XVII вв. Один из них — «космическое» чувство, переживание своей причастности космическому, бесконечному, вселенским ритмам, усвоение новой «далевой» перспективы[129], гордость и окрыленность сознанием принадлежности к этим «новым пространствам» и складывающимся представлением о своей роли в нем, об открывающейся беспредельности возможностей. Выход в этот новый и широкий мир был одновременно и причиной и следствием как великих географических открытий — обеих Америк, морского пути в Индию, островов Тихого океана, Австралии и т. п., так и возникновения «космизированных» пейзажей в нидерландской и германской живописи этого же времени, открывающих некую новую, как бы «надмирную» точку зрения на этот мир, с которой он видится как целое, обнаруживающее свою макроскопическую структуру, ранее закрытую для человека[130]. Другой такой комплекс, актуализировавший себя в это же время, может быть обозначен как «любовь к родному пепелищу», к дому, к быту, его мелочам, к той атмосфере, которая создается вещами и которая превращает их из простой совокупности, беспорядочного набора в близкий душе и осмысленный порядок, жизненную опору — в «вещный» космос. Формирование этого комплекса как бы уравновешивает становление «космического» чувства, компенсирует космическую бесприютность домашним уютом, обжитостью, очагом, у которого может отогреться душа, испуганная созерцанием этих «effroyables espaces de l'univers» (Паскаль).

Идея компенсации так или иначе связана с тем, что природа и мир вещей, во всяком случае до экспансии «человеческого» в эти сферы, не только различны по своему характеру, но и обнаруживают ось противопоставления. Природа открыта, свободна и ведет к «космическому»; вещь, наоборот, замкнута, подчинена и уводит от «космического», она делается путем умерщвления, искажения, разъятия, переделки «природного», и поэтому она не только «неприродна», но «антиприродна» и даже более — она ниже природы и в свете телеологии природного и космического представляет собой своего рода тупиковый вариант. Природа самосущностна и самодостаточна; она, строго говоря, не зависит от человека, тогда как вещь подчинена ему и без человека никому и ни для чего не нужна. Вещь живет только в лучах человеческих потребностей, и, более того, нечто становится вещью только sub specie человека. Вещь всегда и принципиально ниже человека и его языка, ее локус — «подъязыковый» слой. Поэтому вещь, нужно-полезная для человека, все-таки сама по себе не может пробиться к нему. Ожившая вещь или овеществленный («механический») человек, образы нередкие в мифопоэтических тради-

циях, как архаичных, так и современных, как фольклорных, так и литературных, не только подчеркивают инакость природы человека и вещи, но и указывают две границы, у которых они в пределе могут встретиться — очеловечивающаяся вещь и овеществляющийся человек.

Но реально только человек может пойти навстречу вещи и, не снижая уровня «человеческого» в себе, не становясь сам подобием вещи, утратившим свою свободу механизмом, протянуть этой вещи руку и открыть ей свою душу. В этом смысле только человек ответствен за вещь и в долгу перед нею. Бессмертие человека в том, что больше его «природной» сути, — в мысли, вере, знании, самопознании, творчестве, свободе. Оно и в способности к преодолению зоны «ближайше-нужного», к отказу от пользы и выгоды, к отречению от благ и удобств, сулимых вещами и «вещным» уровнем. Поэтому масштаб человека нередко определяют его «удаленностью» от мира вещей или, по крайней мере, готовностью к ней. Верное на одних «частотах», это заключение, не только приговаривающее вещь к состоянию некоей безнадежности и бесперспективности, но и не доверяющее человеческим возможностям, на другом уровне духовности оказывается несостоятельным. У человека может быть не только потребительский и собственнический, владельческий «интерес» к вещи, но и то бескорыстное внимание к вещи, которое свидетельствует о преодолении тяготения сферы «вещности», о выходе на иной путь и на осознание совершившегося прорыва в сферу духа. На этой грани высший долг, высшее бескорыстие, высшее отречение в том, чтобы, когда ни сама вещь, ни кто-либо иной не ждет возвращения долга, все-таки бросить взгляд должника на теперь уже не нейтральную, но душевно близкую «милую» вещь. Собственно, сама возможность такого взгляда и тем более интимной беседы с вещью (хотя бы монологической, но предполагающей и то, что вещь могла бы ответить) и образует существо этого возвращения долга, акта, который многое меняет и в самом человеке и — отныне — даже в мире вещей, как бы почувствовавших к себе внимание, участие, сочувствие, жалость того, кому до сих пор они умели только преданно служить, не надеясь на отзыв-отклик человека и не зная, как им самим, вещам, послать свое сообщение человеку.

Что же образует тот субстрат, на котором в вещи формируется слой «человеческого» (даже в самом расширительном понимании)? Прежде всего вещь — творение, элемент тварного мира, и как таковая она не может не нести отпечаток своего творца — человека. Именно человек определяет «человекосообразность» вещи — в том, что касается ее величины, конструктивных особенностей, отчасти и материала, прочности, веса и т. п. Рука, пальцы которой задали числовой код мира, в очень значительной степени определяет и «человекосообразность» вещи, ее «человеческую» меру. Вещь обращена

к нам своими «полезными» функциями (своим назначением) и своими признаками — материалом, фактурой, формой, цветом, своей геометрией — составностью, расчлененностью, композицией, своими температурой, запахами, звуками и т. п. Понятно, что «пользы» очевиднее, но и более навязчиво, поверхностно, корыстно связывают человека с вещью, как бы приглашая его к действию по принципу «do ut des» и вводя в это отношение оттенок голого практицизма и даже иногда цинизма. Ориентация на признаки предполагает более глубокие, интимные и бескорыстные связи. Признаки не только обнаруживают глубинный слой вещи и соотносят ее с «физико-химическим» составом мира и его геометрией: через них осуществляется вне «польз и интересов» формирующаяся связь человека с вещью. В этом смысле совокупность признаков, говоря метафорически, — душа вещи или ее субстрат, тогда как «пользы», функции — ее тело. Если признаки вещи обнаруживают известную зависимость от человека (а это в значительной степени именно так), то сам их выбор уже есть сфера человеческого влияния на вещь, отражение в ней антропоцентричного начала (при этом существенно, что человек осознанно конструирует вещь с точки зрения ее функций и, следовательно, своих потребностей, но выбор признаков предполагает осознанность иного типа и то лишь в самом главном). Признаки вещи коррелируют с органами чувств человека, и для человека в вещи открывается лишь то, что может быть принято человеком в силу возможностей его восприятия. Поэтому в признаках вещи-объекта человек в известной степени, как в затуманенном зеркале, узнает и самого себя, субъекта восприятия признаков вещи[131]. Через признаки человек проникает в сущее, и это тоже связывает его с вещью. «Сентиментальное» отношение к вещам, как и связанное с этим чувством приобщение к человеку и его жизни, также, как правило, основано не на «пользах», получаемых от них, и функциях вещей, но на их признаках, внутренне пережитых человеком и соотнесенных им с теми или иными моментами своей жизни. Но такое отношение возможно лишь для человека, который сознает, что «вещный» уровень не исчерпывает суть вещи и что она включена и в иную сферу — духовного. «Человеческое» в вещи — в той ауре духовности и душевности, которыми человек добровольно и свободно делится с вещью, как бы умаляясь и снисходя к ней. Условия соглашения определяются самим актом передачи «человеческого»: вещь выигрывает в том отношении, что «заражается» человеческим, приобретая новое «вневещное» измерение помимо исходного фонового «вещного», человек выигрывает в том, что распространяет «человеческое» и вне себя с тем, чтобы и вещь могла теперь свидетельствовать о нем и с бо́льшим правом включиться в процессы формирования ноосферы. Под этим углом зрения множество вещей получает еще один принцип, в соответствии с которым происходит возрастание организации «вещно-

го» космоса. Имянаречение элементов этой системы вещей ставит завершающий акцент на теме «человек и вещь», и эти языковые наименования вещей проясняют во многом и н а з н а ч е н и е вещей, которое из них самих может быть и не выводимо или выводимо лишь с приблизительностью, и даже их иерархию — уровни, связи, направления подчинения и т. п. Языковой тип «имен» вещей в ряде случаев поразительно тонко дифференцирует важное и неважное, первичное и вторичное, обязательное и факультативное, «свое» и «чужое» в мире вещей. Часто язык работает на той горячей грани, где возникают и/или используются вещи, едва поспевая за ними и пытаясь компенсировать ситуацию языковыми образованиями элементарных типов, ср. *стол* : *стлать*, *ложе* : *лежать* (*ложить*), *сиденье* : *сидеть*, *мялка* : *мять*, *качалка* : *качать*, *плот* : *плести* и т. п. или даже совсем окказиональные перифрастические типы — *чем открывают* : *открывалка*, *чем запирают* : *ключ*, *замок*, *запор*, *чем бьют* : *било*, *чем толкут* : *пест*, *чем покрывают* : *одеяло*, *покров* и т. п. Когда вещь приобретает и символическое значение (плат, гребень, лента, пояс, кольцо и т. п.) или употребляется прежде всего как символ (крест, венок, знамя, другие материализованные и включенные в парадигму знаки и т. п.), мир вещей подключается к сфере духовного и человеческого как особый язык и символарий [132]. Вещь обретает дар говорить не только о себе, но и о том, что выше ее и что больше связано с человеческим, нежели с вещным. Следовательно, вещь свидетельствует и о человеке в ряде важных аспектов его бытия. Более того, вещь хранит в себе и тайну Божию, свидетельствуя тем самым и о Боге и одновременно задавая человеку путь всё возрастающей любви и всё углубляющегося познания. Именно об этом говорит у Достоевского в своих беседах и поучениях старец Зосима: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его [...] Любите животных, любите растения, л ю б и т е в с я к у ю в е щ ь. Будешь любить всякую вещь и т а й н у Б о ж и ю п о с т и г н е ш ь в в е щ а х. Постигнешь однажды и уже неустанно начнешь ее п о з н а в а т ь всё далее и более, на всяк день. И полюбишь наконец весь мир уже всецелою, всемирною любовью» («О молитве, о любви и о соприкосновении мирам иным». — Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976, 289).

П р и м е ч а н и я

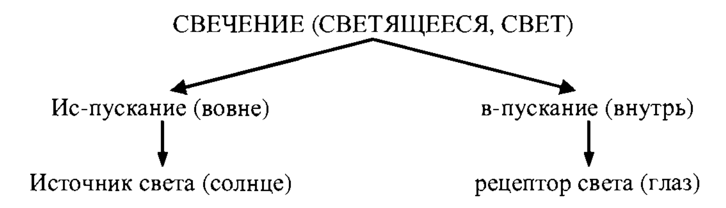
[1] «По-ставом» мы зовем собирающее начало той установки, которая ставит, т. е. заставляет человека выводить действительное из его потаенности способом поставления его как состоящего-в-наличии. По-ставом называется тот способ раскрытия потаенности, который правит существом современной техники, сам не являясь ничем

техническим ⟨...⟩», см. *М. Гейдеггер.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, 55.

[2] Не случайно, что этот рубеж отмечен обычно двойственной по своей природе фигурой — Первочеловеком, который или и бог и человек одновременно, или человек, но божественного происхождения (сын божественной четы). Божественное и человеческое в этом узле цепи космологического процесса впервые непосредственно встречаются друг с другом, и дар «творения» как бы эстафетно передается из рук божественного Творца в руки персонажа, который выступает как первый из людей и прародитель всего их множества, как демиург этого нового этапа, когда стрела творения вошла в толщу внутричеловеческих интересов, нужд, потребностей и когда жизнь начинает востребовать инициативу от самого человека. Взятие же на себя подобной демиургической инициативы означает, что перед человеком возникает новая нравственная проблема — ответственности за свои действия, долга перед теми, на кого распространяются результаты этих действий.

[3] Данные языков с достаточно архаичной системой именных классов еще сохраняют следы разного статуса вещей и позволяют говорить об актуальности для языкового выражения вещей таких признаков, как активность—пассивность, динамичность—статичность, сакральность—профаничность и даже «одушевленность» (квази-одушевленность)—«вещность». Ср. разную родовую принадлежность слов, относящихся к одному и тому же денотату, подмеченную еще Мейе, ср. RV V, 45, 10 (*udnā*, ср. р., но *āpo*, неср. р., в обоих случаях о воде).

[4] Разумеется, эту «первовещность» нужно понимать с известной относительностью и условностью. Речь идет скорее о некоей теоретически возможной и вероятной протоситуации, в которой «вещность» еще сохраняет следы своих связей с «процессуальным» и для которой может быть реконструировано предшествующее состояние и направление его развития. Ср. условно:



[5] Ср.: «Пуруша—тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий. Со всех сторон покрыв землю, он возвышался (над ней) ⟨...⟩ Ведь Пуруша — это вселенная. ⟨...⟩ Он также властвует над бессмертием, потому что благодаря пище перерастает (свое начальное состояние)». RV X, 90, 1—2 («Гимн Пуруше»).

[6] Из Пуруши-жертвы возникло и многое другое — «животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне», кони, быки, козы, овцы, но и гимны и напевы, стихотворные размеры и ритуальная формула (X, 90, 8—10).

[7] Ср.: «Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе» (X, 90, 7), «у него было семь поленьев ограды костра, трижды семь поленьев — для сожжения было сделано, когда боги, совершая жертвоприношение, привязали Пурушу как (жертвенное) животное» (X, 90, 15).

[8] Элементарный случай — различия в степени сложности иерархии вещей в целом и отдельной вещи. На одном полюсе — знание того, для чего вещь предназначена, ее устройства и принципа действия (в этих случаях вещь «прозрачна» для того, кто ею пользуется, и он знает вещь почти так же хорошо, как и ее творец). На другом полюсе — знание только назначения вещи и правил пользования ею при полном незнании устройства вещи и принципа ее действия (в этом случае вещь — аналог кибернетического «черного ящика», когда свойство «быть вещью» с заданной функцией определяется только автоматической импликацией типа *А на входе* $\supset$ *В на выходе*). Последняя ситуация, характерная для наших дней и объясняемая сложностью «вещной» иерархии (наличие вторичных, третичных, четвертичных, *n*-ичных вещей и даже неопределенных в отношении степени опосредствованности вещей), превращает человека из демиурга и творца вещей в «пользователя», находящегося в плену стихии овеществленности, объективности и отрезанного от творчества и субъектной перспективы.

[9] Следовательно, в этом отношении ведийская ситуация менее «выгодна», чем кельтская, германская или балтийская, которые довольно определенно соотносятся с определенными археологическими культурами.

[10] См.: *W. Rau.* Ist Vedische Archäologie möglich? // ZDMG. Supplement III, 1 (XIX. Deutsche Orientalistentag). Wiesbaden, 1977, S. LXXXIII—C. — Р. Гейне-Гельдерн полагал, что медные клады (т. наз. copper hoards) в северо-западной Индии принадлежали ведийским ариям, однако уже с начала 50-х годов Б. Б. Лал стал приводить аргументы в пользу местного, доарийского происхождения этой культуры.

[11] «Ведийская археология не невозможна, но она вынуждена довольствоваться совсем незначительными находками по сравнению с соответствующими областями науки во всех других местах на земле», — пишет В. Рау (op. cit., S. C).

[12] Считается, что описанная в ведийских текстах керамика по ее ареалу, хронологии и характерным свойствам лучше всего соответствует т. наз. серой расписной керамике, идентифицированной Б. Б. Лалом в 1947 г. и датируемой им по термолюминесцентному методу 2000—1500 гг. до н. э. (Агравала несколько снижает хронологию — 1800—1400 гг. до н. э.).

[13] Ср. находки в Saipai-Lichwai (Etawah) — каменные ступы и песты, ручные мельницы, гончарные круги, точильные камни.

[14] В известном отношении сюда относятся и элементы, образующие состав человеческого тела, взятого в аспекте сакральной и ритуальной «предмедицины», в которой анатомо-физиологическое еще не порвало свои связи с космологическим. Это единство лежит в основе «аюрведы», веды жизни и здоровья (ср. работы Хёрнле, Циммера, Филлиоза, Кирфеля и др.).

[15] Большинство исследований, посвященных индийской жизни, имеют дело с более поздними, послеведийскими периодами. См. *H. Zimmer.* Altindisches Leben. Berlin, 1879; *V. S. Agrawala.* India as Known to Panini. Lucknow, 1953; *A. L. Basham.* The Wonder that was India. London, 1969; *J. Auboyer.* La vie quotidienne dans l'Inde ancienne. Paris; La vie publique et privée dans l'Inde Ancienne (II^e^ siècle avant J. Chr. — VIII^e^ siècle env.). Paris, 1955; *J. Ch. Jain.* Life in Ancient India as Depicted in the Jain Canons. Bombay, 1947; *P. K. Gode.* Studies in Indian Cultural History. Vol. 1. Hoshiapur, 1961; Vol. 2. Poona, 1961 и др., ср. также *H. Bechert, G. von Simson.* Einführung in die Indologie. Stand. Methoden. Aufgaben. Darmstadt, 1979, S. 232 ff.

[16] «По свидетельству источников, средства передвижения играли гораздо большую роль в жизни древнейших ведийских индийцев, чем дома: они жили больше в повозках, чем в поселениях», — пишет В. Рау (op. cit). В отличие от боевой колесницы *rátha-* такая повозка называлась *ánas-*; она была двухколесна и имела два сходящихся впереди дышла, в нее впрягались два быка. Впрочем, известны разные типы повозки *ánas-*, отличавшиеся и по названию, причем нередко элемент *ánas-* получал специфицирующее уточнение, ср. название наиболее грузоподъемной четырехколесной (причем колеса отличались размером и прочностью) повозки — *indranasa*, букв. 'повозка Индра' (если учесть, что высота этой повозки, как подчеркивается, была такой же, как жертвенного столба, то возникает соблазн соотнесения *indranasa-* со столбом или знаменем Индры, ср. *indradhva-jamaha-* как праздник этого знамени); идея большой повозки, использовавшейся для перевозки запасов продовольствия, кухонной утвари и т. п., содержится в названии *mahanasa-*. Само название *ánas-* мотивируется примерно так же, как русск. *грузовик* или нем. *Lastwagen*, *Lastzug* и под.; это подтверждается и родственным ему лат. *onus* 'груз', 'тяжесть', 'бремя' при глаголе *onero* 'нагружать', и общим источником этих слов и.-евр. **enos-/*onos-* 'груз', соотносимым с корнем **enek-* 'достигать', 'нести' (ср. слав. **nesti*, **noša*), собств. — 'переправлять груз в определенное место' (ср. *Pokorny* I, 316—318, 321—322). Слово *ánas-* встречается в РВ 12 раз, иногда в одном и том же контексте с *rátha-* «колесница». Ср. RV III, 33, 9 (жрец-пурохита риши Вишвамитра останавливает реки, чтобы царь Судаса с обозом, наполненным добычей, и колесницей переправился через них: *yayaú vo dūrād ánasā ráthena | ni ṣū namadhvam bhávatā supārā adhoakṣāḥ sindhavaḥ srotyābhiḥ* «Он приехал к вам издалека с обозом /и/ колесницей. | Склонитесь хорошенько, станьте доступными для переправы. О, реки, /не доходите/ до оси с /вашими/ потоками», ср. также III, 33, 10), VIII, 91, 7 (*khé ráthasya khé nasah...* — в сюжете исцеления Индрой Апалы). Приведенные примеры свидетельствуют, что *ánas-* не только реалия ведийского быта, но и сакрализованный и мифологизированный предмет, особенно тесно связанный с Ушас и с Индрой. В гимне к Индре II, 15 рассказывается, как опьяненный сомой Индра, пустивший реку течь вверх, к ее истоку, «ваджрой разбил повозку Ушас» (*vájrenana usásah sám pipesa.* II, 15, 6); этот же мотив повторяется в IV, 30, 10 (Ушас в страхе бежит от разбитой Индрой повозки), X, 73, 6; 138, 5; Индра в связи с повозкой упоминается и в X, 86, 18 (история Вришакапи), и в X, 59, 10 (повозка жены Ушинары). Но особенно показательно место из знаменитого свадебного гимна X, 85, в котором описывается свадебная повозка как своего рода модель мира. Здесь повозка выступает в космологическом ракурсе, летящей по небу, подобно тютчевскому, спустя три тысячелетия, образу — «Живая колесница мироздания | Открыто катится в святилище небес». Ср.: «Небо-Земля были сундуком, когда ехала Сурья к супругу» и далее — «Дух был ее повозкой, а Небо было верхом повозки. Два сверкающих были упряжными, когда ехала Сурья в дом (супруга). || Запряженные Ричем и Саманом, идут два твоих соединенных быка. Уши были два твоих колеса. Далеко простирается в небе (твой) путь. || Светлые — два твоих колеса при езде. Дыхание — укрепленная ось. На колесницу духа взошла Сурья, когда отправлялась к супругу» (X, 85, 10—12). Следует помнить, что Сурья — персонифицированное Солнце (ср. традиционный образ солнечной колесницы, путь которой по небу равен светлому времени суток). Таким образом, РВ знает только мифологизированную

и ритуальную (свадебную) повозку: обычная рядовая повозка, служащая для перевозки людей, здесь не упоминается. При господстве мифопоэтической модели мира она должна была восприниматься как сниженный профанический вариант небесной повозки, сохраняющий, однако, связи со своим сакральным прототипом (ср. крыша повозки — Небо в одном случае и сделанный из сплетенной соломы навес в другом).

[17] Ср. вед. *grāmyá-*, *grāmiá-*, о том, кто живет в деревне или деревенской общине.

[18] Ср. др.-греч. ἀγείρω (ἀγερῶ) : ἀγορά, лат. *grex* «стадо» (: *gremium* «лоно», «глубь», «середина»; «горсть»), ср. ирл. *graig* и т. п., но особенно слав. **gromada*, сохраняющее в отдельных языках не только значение некоего множества, совокупной массы, кучи, но и значение людской совокупности, в частности общины, между прочим и деревенской (ср. укр., польск., н.-луж.). В РВ наряду с другими отмеченными выше значениями *grāma-*, несомненно, обозначает и деревню. Наиболее характерный пример — *gā́va iva grā́maṃ* 〈...〉 «как коровы в деревню 〈...〉» (X, 149, 4); ср. также I, 44, 10: «Ты — защитник в деревнях (*grā́meṣu*), ты поставлен во главе на жертвоприношениях 〈...〉» (об Агни) или I, 114, 1: «〈...〉 чтобы было счастье двуногому и четвероногому, чтобы в этой деревне (*grā́me asmín*) все процветало без болезни» (из молитвенного обращения к Рудре). Предполагается, что первоначально *grā́ma-* относилось не к деревенской (и тем более земледельческой) общине, но к группе пастухов, странствующих со стадами (ср. лат. *grex*) в поисках пастбищ, источников воды и т. п.

[19] При переезде подобные хижины легко разбирались на части, которые укладывались в повозки и перевозились, а на очередном месте стоянки снова собирались.

[20] С известного времени жертвенники изготовлялись из кирпича, производство которого предполагает специальную кирпичную «индустрию».

[21] Об этих и некоторых других «умениях», требующих профессионализма, см. ряд работ В. Рау: Weben und Flechten im Vedischen Indien. Mainz, 1971; Topferei und Tongeschirr im Vedischen Indien // Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse. Bd. 10. Wiesbaden, 1972; Metalle und Metalgeräte im Vedischen Indien. Mainz, 1974 и др.

[22] Ограниченность набора вещей и материальных остатков, которые в будущем могли бы представить интерес для археолога, характеризовала места стоянок ведийских ариев и в глубокой древности, в эпоху постоянных передвижений и странствий.

[23] Идея разных установок в определении исторической судьбы народа и образа его жизни формулируется в знаменитом месте из «Энеиды»: Excudent alii spirantia mollius aera | credo equidem; vivos ducent de marmore vultus 〈...〉 tu regere imperio populos, Romane, memento; | hae tibi erunt artes 〈...〉 (Aen. VI, 848—852).

[24] Одно из первых упоминаний о записи текста РВ относится к XI в. н. э. (ал-Бируни), к эпохе, когда действовали уже совсем иные принципы. Вообще столь поздняя письменная фиксация древнеиндийских текстов (относительно уровня развития культуры Древней Индии) сама по себе показательна. Культура жила в устном — произносимом и слышимом — слове, а не в букве, не в записанном тексте, потребность в котором отсутствовала.

[25] Ср.: *A. A. Macdonell, A. B. Keith.* Vedic Index of Names and Subjects, v. I—II. London, 1912 (переиздание — Vārāṇasī, 1958).

[26] Можно напомнить о том, что понятия «слово» и «вещь» нередко обозначаются одним и тем же словом, ср. русск. *вещь* (< праслав. **vĕktjь*), готск. *waíhts* «вещь» (ср.

ni … waiht, οὐδέν, μηδέν, др.-в.-нем. *ni-wiht* и т. п.) при др.-инд. *vā́k* (*vā́c-*) «речь», «слово», авест. *vaḫš*, др.-греч. ἔπος, лат. *vox* и др.

[27] Иное дело — обозначение вещи в эпическом и классическом санскрите (ср. *vastu-* «вещь», «предмет», пракр. *vatthu-* к др.-инд. *vas-* «жить»). Ср., однако, вед. *vā́stu-* «место», «жилое место», «дом», сопоставимое с др.-греч. ϝάστυ «город», тох. А *waṣt*, В *ost* «дом». Связь обозначений вещи и места, «заполняющего» и «заполняемого» (ср. χώρα у Платона и позднейшие концепции местообразующей функции вещи — вплоть до Гейдеггера) далека от случайности, ср. лит. *dáiktas* «вещь», «предмет», но и «место» (: *díegti* «колоть», но и «внедрять» [«вкалывать»], «сажать»), лтш. *daikts* «вещь», «инструмент» при прусск. *deicton* «место» и т. п.

[28] *ahám* ⟨…⟩ *bibharmy* ⟨…⟩ «я несу» (X, 125, 1, 2).

[29] *tā́m mā devā́ vy àdadhuḥ p u r u t r ā́* । *b h ū́ risthātrām b h ū́ r y āveśáyantīm* (X, 125, 3) «Меня распределили по м н о г и м местам, (меня), имеющую м н о г о пристанищ (собств. — «привязок к месту». — *В. Т.*), принимающую м н о г о (форм)».

[30] *táto vi tiṣṭhe bhúvanā́nu víśvā* (X, 125, 7) «Оттуда расхожусь я по всем существам» (*bhúvanā* от *bhū-* «быть»).

[31] *amantávo mā́ṃ tá úpa kṣiyanti* (X, 125, 4) «Не отдавая себе отчета, они живут мною» (через меня, благодаря мне), — говорит Вач, определяя эту ситуацию.

[32] И словарь Грассмана к РВ и, как правило, переводы этого памятника, ориентирующиеся на этот словарь, сильно деформируют реальное положение дел в том отношении, что кроме «ритуального» («жертвоприношение») значения допускают и «профаническое» — «дело», «деяние», «деятельность», «труд». В РВ *kárman-* никогда не имеет такого значения, если говорить о наиболее интенсивном выражении этого слова, что, конечно, не исключает возможности и окказиональной уместности использования слов «дело», «деяние», «труд» в соответствующих местах текста. Тем не менее *kárman-* в РВ всегда сакрально отмеченное действие, которое ритуально или равноподобно ритуалу, соотносимо с ним, — космологическое, сверхобычное, чудесное деяние. Ср., напр., RV I, 31, 8 (где, по Грассману, *kárman-* — «Werk», «Handlung», «Tat»): *ṛdhyā́ma kármāpásā návena* । *devaír dyāvāpṛthivī́ prā́vataṃ naḥ* «Пусть добьемся мы процветания обряда новым (жертвенным) трудом! О Небо и Земля, помогайте нам вместе с богами!» («новый» труд, направленный на «процветание обряда» и споспешествуемый Небом-Землей и богами, собственно, и есть сакрально отмеченный «равноритуальный» труд). Или I, 62, 6 — *tád u práyakṣatamam asya kárma* । *dasmásya cā́rutamam asti dáṃsaḥ* ⟨…⟩ «А самое поразительное его деяние, лучший удивительнейший подвиг удивительного состоит в том (собств. — есть) ⟨…⟩» и далее говорится о том, что Индра, творец подвига, наполнил четыре реки сладкими потоками, раскрыл с помощью песен (в данном случае они — словесная часть ритуала) Небо и Землю, держит эти два мира и т. п.; эти типично космологические деяния, позже воспроизводимые в ритуале, не случайно отнесены к «началу» (гимн построен на звукописи, ориентирующейся на ключевое слово *sanā́d* «издревле», ср. 8—13). Примерно таковы и остальные случаи употребления *kárman-*. То же можно сказать и о повторах типа kárman-kárman, обычно переводимых как «в любом действии», «в каждом деле» и т. п. Ср. *yá āritáḥ kármaṇi-kármani sthiráḥ*. I, 101, 4 «кто, возбужденный (сомой), стоек в любом деле» или *kárman-karman chatám-utih khajamkaráh* ⟨…⟩ I, 102, 6 «принося сотню поддержек в каждом деле, вызывая круговерть (битвы) ⟨…⟩» — в

обоих случаях об Индре, его космологических деяниях, обнаружении им своей высшей власти. «Любое дело» Индры — именно из этого круга, и каждое из них просится быть переведенным на язык ритуала (ср. X, 28, 7 и др.).

[33] Ср.: *suvī́ras te janitā́ manyata dyaúr | índrasya kartā́ svápastamo bhūt* (IV, 17, 4) «Небо считается твоим родителем, (отцом) прекрасного сына. Создатель Индры — это лучший творец» или *samádanasya kartā́* «творец сражения» (об Индре). И даже *anyáḥ kartā́ sukŕ̥tor anyá r̥ndhán* (III, 31, 2) «Один из двоих благодетелей — деятель, другой — извлекающий выгоды» включено в насыщенный мистико-аллегорический контекст, где «один» — жрец, совершающий жертвоприношение, а «другой» — заказчик жертвоприношения.

[34] Среди них особенно показателен Вишвакарман (*Viśvákarman-*), букв. «Веделатель». Наличие в его имени корня *kar-* при предикате *dhā* (ср. *viśvákarmā* ⟨…⟩ *dhātā́* ⟨…⟩ X, 82, 2 «Вишвакарман ⟨…⟩ создатель, устроитель ⟨…⟩»), которые несут каждый как бы «свою» особую идею, может быть истолковано в том смысле, что подлинный Дхатар творит ц е л о е (*sárva-*, и именно это подчеркнуто); Вишвакарман же творит в с е (*víśva-*), т. е. разнообразие состава этого целого. Дхатар строит мир «сверху», и его цель глобальна; Вишвакарман — «снизу», и его цели дифференцированы. О соотношении *sárva-* и *víśva-* см. в другом месте.

[35] Ср. полный параллелизм: *dhatár* — *kartár* (Subj.) & *dha-* — *kar-* (Praed.) & *dhaman* — *kárman* (Obj.).

[36] Ср. *śrávas-* (*śrávas- uttamám.* IV, 31, 15), *śáṃsa-*, *námas*, *yáśas-* (*adhvarám̐ yáśasam.* VII, 69, 5), *stóma-*, *sugá-*, *nr̥mṇá-*, *śám-*, *sát-*, *satyá-* (*víśvāni satyā́.* V, 45, 7), *ā́yus-* (*ā́yus- ájaram.* X, 51, 7), *svastí-*, *mánas-* (*sthirám mánas.* V, 30, 4), *vā́c-*, *vácas-* (ср. *vácas- upárimartiam.* VIII, 19, 12), *bráhman-*, *ślóka-*, *dhī́-*, *dhītí-*, *śraddhā́-*, *tápas-*, *manyú-*, *nā́man-* (*nā́ma bhadrám.* I, 108, 3) и т. п.

[37] Ср.: *kárman-* (ср. *tváyā hí naḥ pitáraḥ soma pū́rve* | *k á r m ā ṇ i   c a k r u ḥ pavamāna dhī́rāḥ.* IX, 96, 11 — о деяниях-ритуалах, относящихся к соме и совершенных мудрыми праотцами в «первоначальное» время), *adhvará-*, *vratá-*, *ápas-*, *yajñá-*, *agní*, *védi-*, *dhānā́*, *puroḷā́śa-* (ср. *dhānā́ḥ* | *puroḷā́śam indra kr̥ṣvehá cā́rum.* III, 52, 5), *pavítra-* (*tvácam pavítram.* X, 31, 8), *havyá-*, *havíṣ-* (ср. *súhutam havíṣ kr̥dhi.* VIII, 60, 14), *bhakṣá-*, *ketú-* и т. п.

[38] Ср. *prótáye váruṇam mitrám índram* | *marútaḥ kr̥ṣvávase no adyá* | *prá pūṣáṇam víṣṇum agním púraṃdhim* | *savitā́ram óṣadhīḥ párvatāṃś ca.* VI, 21, 9 — просьба сделать так, чтобы Варуна, Митра, Индра и т. п. и даже персонификация щедрости и желаний, растения и горы сделались милостивыми к просящим. Ср. VIII, 6, 3 (*kar-* & *índram* [Acc.] & *yajñásya sā́dhanam* [Acc.] — просьба сделать Индру исполнителем жертвоприношения) или IV, 18, 5: *gúhākar índram mātā́* «мать спрятала Индру», т. е. сделала его укрытым, тайным и т. п.

[39] Ср. *bhāgá-*, *rayí-*, *rátna-*, *bhadrá-*, *vásu-* и т. п., ср. *dhána-*.

[40] Ср. *jyótis-*, *agní-*, *prakéta-*, *ápas-*, *varṣá-*, *pr̥thivī́-*, *bhū́mī-*, *ródasī*, *loká-* (*urú-loká-*), *gātú-* (*urú- gatú-*), *pathí-* (I, 24, 8: *urúm* ⟨…⟩ *cakā́ra sū́ryāya pánthām* ⟨…⟩ «широкий ⟨…⟩ сделал путь для Солнца ⟨…⟩»; IX, 85, 4 и др.).

[41] Разумеется, есть примеры и иного рода. Ср.: *ródasī hi marútaś cakriré vr̥dhé.* I, 85, 1 «Ведь это Маруты создали оба мира, чтобы они крепли» (в контексте объяснения, с одной стороны, и цели, с другой) или *viśvasma agnim bhúvanāya devā vaiśvānarám̐ ketúm áhnām akr̥ṇvan.* X, 88, 12 (о создании богами для всего сущего Аг-

ни Вайшванары как знака дня, — объяснение и цель), или *cakṛsé bhūmim pratimānam ójaso*. I, 52, 12 «Ты сделал Землю противовесом (своей) силы» (объект творения, собственно, не Земля: она используется (делается) как противовес, причем в конкретной ситуации поединка с демоном Вритрой), или ādharācīnam akṛṇod apām ápaḥ. II, 17, 5 «Вниз направил (собств. — сделал) он деятельность вод» (в описании конкретного подвига Индры; по сути дела, объект не воды, но их действие-труд /*ápah*/, которое связано с водами — apām. Gen. Pl) и т. п.

[42] Ср. *tvā́m agna ādityā́sa āsyàṃ* | *tvā́ṃ jihvā́ṃ śúcayaś cakrire kave*. II, 1, 13 «Тебя, о Агни, Адитьи (сделали своими) устами, тебя чистые сделали (своим) языком, певец» (*āsyàm, jihvā́m* — Acc.), ср. также *jihvā́m agne cakṛṣe havyavā́ham*. X, 8, 6 или сходно — *mánuṃ cakrúr úparam*. VI, 21, 11 и т. п. Несколько иной случай — *prathamā́ṃ no ráthaṃ kṛdhi*. VIII, 80, 5 «Сделай нашу колесницу первейшей» (ср. I, 102, 9; 129, 1 и др.) или — *váhniṃ cakartha*. III, 1, 1 «ты сделал (меня) возницей» и т. п.

[43] В связи с мотивом тела как объекта при глаголе *kar-* уместно снова вспомнить о гимне Пуруше, из тела которого было сотворено все, что есть в мире. Несмотря на причастность Пуруши к творению, он не *dhātár*, не установитель. Его роль пассивна: он сам та жертва, которую принесли боги, «растянув» ее (*devā́ yajñám átanvata*. X, 90, 6; *devā́ yád yajñā́ṃ tanvānā́*. X, 90, 15 — от *tan-* «тянуть», «растягивать», далее — «совершать» [о жертвоприношении], того же корня, то и в основе *tanū́-* «тело»), привязав как жертвенное животное (*ábadhnan púruṣam paśúm*. X, 90, 15). Пуруша всего лишь «материально-множественная» основа мира. Он не творит, но из него рождаются (*jan-*, ср. *ajāyata* и под.), как и он сам был рожден «в начале» (*púruṣaṃ jātám agratáḥ*. X, 90, 7), оказавшись объектом *dhā*-действия — *yát púruṣam vy ádadhuḥ* ⟨…⟩. X, 90, 11 «когда Пурушу расчленили ⟨…⟩», букв. — рас-ставили, поставили каждую его часть по отдельности. В этом контексте исключением оказывается употребление *kar-* в X, 90, 8 — «Из него он сделал животных ⟨…⟩» (*paśū́n tā́ṃś cakre*), ср. *kṛtā́ḥ*. X, 90, 15. Особый вопрос — соотношение «одушевленности» и возможности одушевленного объекта выступать при глаголе *kar-*. Видимо, решение этого вопроса позволит осветить и более общие и глубокие проблемы — кто и что может творить (характер связи и субъекта, и объекта с противопоставлением «одушевленности» — «неодушевленности») и как возможные варианты связаны с распределением внутри трехчленной схемы «возникновения»: 1) *dhā-* «возникнуть через установление», 2) *kar-* «возникнуть через делание», 3) *jan-* «возникнуть через рождение».

[44] Ср. теперь *D. Srinivasan*. Concept of cow in the Rigveda. Delhi—Varanasi—Patna, 1979; ср.: *Idem*. The Myth of the Paṇis in the Rig Veda // JAOS. 1973, v. 93, 44—57.

[45] Ср. мифологическое имя *Sarámā*.

[46] В целом обозначения пчелы в РВ и их распределение в тексте дают известное основание говорить о знакомстве только с дикими пчелами. В этом отношении РВ составляет резкий контраст с более поздними санскритскими текстами, изобилующими обозначениями пчелы, часто «поэтическими», и соответствующей образностью.

[47] Ср. аналогию с латинским *instrumentum vocale*, о рабе.

[48] Латинское слово *instrumentum* в этом контексте особенно удобно: оно соотнесено с глаголом *instruo* «строить», «отделывать», «оборудовать», «подготовлять» и т. п., во-первых, и, во-вторых, обнимает понятие инструмента-орудия и вещи — разные принадлежности, утварь, оружие, украшения, реквизит и т. п.

[49] Помимо указанных выше работ Макдонелла и Кейта, Рау и др., здесь и далее полезно иметь в виду ряд работ общего характера, появившихся за последние два десятилетия. Ср.: *P. L. Bhargava.* India in the Vedic Age (A History of Vedic Expansion in India). 2nd ed. Aminabad, Lucknow, 1971 (ср. его же книгу — Geography of Ṛgvedic India. Lucknow, 1964); *A. Ch. Das.* Ṛgvedic India. Delhi, 1971; *Sen Upamada.* The Rig Vedic Era. India (3500—2000 B. C.). Calcutta, 1974; *Ch. Chakraborty.* Common Life in the Ṛgveda and Atharvaveda — An Account of the Folklore in the Vedic Period. Calcutta, 1977; *G. S. Ghurye.* Vedic India. Delhi, Varanasi, Patna, 1979; *R. Sh. Sharma.* Material Culture and Social Formations in Ancient India. New Delhi, 1983; *Idem.* Perspectives in Social Economic History of Early India. New Delhi, 1983 (русский перевод — *Рам Шаран Шарма.* Древнеиндийское общество. М., 1987) и др. Ср. также: *Т. Я. Елизаренкова.* «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I—IV. М., 1989, особенно раздел «Материальный мир ригведийского ария» (с. 441—457).

[50] К более широкой перспективе ср.: *A. Hillebrandt.* Ritual-Literatur. Vedische Opfer und Zauber. Strassburg, 1897; Śrautakośa. Encyclopedia of Vedic Sacrificial Ritual. Poona. V. I. English Section. Pt. 1 — 1958; Pt. 2 — 1963 / Ed. C. G. Kashikar, transl. R. Dandekar; *Sen, Chitrabhanu.* Dictionary of Vedic Rituals. Delhi, 1978 и др.

[51] Ср. *brahmán* 'жрец', masc. (: *bráhman-* 'молитва', neut.), *brahmaná* 'брахман', *hótar* (: *hotrá*), *udgatár*, *adhvaryú* (: *adhvará*), *átharvan*, *puróhita*, *ŕsi* и т. п.

[52] Связь ритуала с мировым центром или его образами (axis mundi, пуп, мировое дерево, мировая гора, шест, столб и т. п.) хорошо известна, в частности, и по древнеиндийским свидетельствам. Особенно это относится к главному годовому ритуалу, совершаемому в пространственно-временном центре, символизирующем такой же центр, в котором имело место и время «первоначальное» творение.

[53] В этом случае Ашвамедха может пониматься как персонифицированное воплощение соответствующего жертвоприношения коня. Ср. в гимне к Агни: «Если кто так провозгласит моему покровителю Ашвамедхе, пусть тот даст (награду) ⟨...⟩ Чьи сто пятнистых быков — дары Ашвамедхи возбуждают меня ⟨...⟩ О Индра-Агни, держите у Ашвамедхи, дарящего сотню, господство прекрасных мужей (и) власть высоко ⟨...⟩» (V, 27, 4—6). Ко второй части имени ср. *médha-* «жертвенная пища» (и «напиток»), «жертвенный столб», *medhayú-* «стремящийся к жертвенной пище», *medhá-pati-*, букв. — «господин жертвы», *medhá-sāti-* «получение жертвенной пищи».

[54] Точно такое же совмещение значений демонстрирует и вед. *id* — «Ergiessung des Labetrunkes und des damit verbundenen Gebetes», по определению Грассмана. Ср. *id* 'призывать', 'чтить', 'хвалить'. Ср. этот глагол в контексте «жертвоприношения» в стихе, открывающем РВ, — *agnim īḍe puróhitaṃ yajñásya devám ṛtvijam.* I, 1, 1 «Агни призываю я — во главе поставленного бога жертвы (и) жреца».

[55] При выжимании, струясь, сома ревет, подобно быку: рев как акустическая проекция «мужественности».

[56] Ср. арм. *erkan* «мельничный камень», гот. *-qaírnos* «мельница», лит. *gìrnos*, ст.-слав. *жрънꙑ* «жернов» и т. п.

[57] Кафирские данные, в частности афганский «кафиризм» *parṣ̌a* «скала», ориентируют на форму **pắrṣ* (*-āṇá*), сопоставляемую с др.-греч. πέλλα · λίθος (*πελσα), др.-исл. *fjall* «гора», нем. *Fels* и т. п.

[58] Ср. *pavitravat* 'связанный с цедилкой', *pavitra-ratha* 'die Seihe zum Wagen habend' (о Соме-соме).

[59] Фрагмент *ádhārayad ararindāni sukrátuḥ.* I, 139, 10 (после упоминания о звуке давильного камня, *ślókam ádrer*) следовало бы, видимо, переводить как 'очень деятельный, он укрепил створки /?/'. Учитывая глагол *dhār-* и контекст выжимания сомы, стоит обратить внимание на сложное слово *dhāra-pūtā* 'чистый, как потоки' (*dhāra* 'жидкость', 'поток' особенно часто употребляется применительно к соме). Таким образом, *dhāra-pūtā* дважды как бы отсылает к соме — через признаки «жидкости» и «очищенности» (ср. II, 27, 2, 9, где сверкающие, очищенные Адитьи сравниваются с потоками сомы). Но *purū sádmāni* 'многие сидения' ('места для сидения') в том же месте I, 139, 10 предлагают и несколько иной контекст для истолкования слова *ararinda.*

[60] Как известно, божественный творец всех форм Тваштар вытесал из дерева чудесную чашу для сомы; это искусство было усвоено и мифологизированными мастерами Рибху и рядовыми плотниками, которые как раз и выступали в ведийскую эпоху как мастера по преимуществу (из дерева делалась значительная часть посуды, утвари, предметов обихода и ритуала, основные части колесницы, повозки, жертвенные столбы и столбы для хижины, ограды и т. п.). «Плотничество» было некоторым эталоном мастерства-умения, и боги и певцы, подобно плотникам, «вытесывали» поэтическое слово, формулу, текст.

[61] Ср. из последних работ: *M. Sparreboom.* Chariots in the Veda. Leiden, 1983; из более ранних см.: *A. W. Coomaraswamy.* Horse-riding in the Ṛgveda and the Atharva-veda // JAOS, v. 62, 1942 и др.

[62] Ср. *rátha-kṣaya-* «находящийся на колеснице», *rathe-ṣṭhá-* «стоящий на колеснице», *rathe-sthā́-* то же, *rathoḍha-* (< *ratha- -ūḍha-*) «едущий на колеснице», *ratha-yā́van-* то же, *ratha-vā́hana-* «приспособление для перевозки колесниц» (они были разборными), *rathā-sáh-* «властвующий над колесницей», *ratha-túr-* «ускоряющий/ усиливающий колесницу», *ratha-jít-* «захватывающий колесницу», *ráthas-páti-* «господин колесницы», *ratha-prā́-* «наполняющий колесницу», *ratha-yúj-* «запрягающий колесницу», *ratha-saṃgá-* «столкновение колесниц», *rathe-śúbh-* «сияющий на колеснице», *ratha-yú-* «стремящийся к колеснице», *rátha-proṣṭha-*, Nom. pr. (букв. — «скамейка на колеснице»), *rátha-vīti-*, Nom. pr. (колесница & вкушение, жертвенная пища), *ratham-tará-* название мелодии, а также *rathī́*, *rathín-*, *rathyà-* (*rathía*), *ráthya-* (*ráthia-*), *rathīy-*, *rathirá-*, *rathirāy-*, *ráthavat-*, *rathary-*, *rathayā́*. Ср. также *ádhi-ratha-* и т. п., где *rátha-* второй член сложного слова.

[63] Ср. нередкое обозначение созвездия Большой Медведицы как колесницы в целом ряде традиций (лит. *Didieji Rãtai* при *rãtai* «воз», «повозка», др.-русск. *кола* и т. п., ср. у Афанасия Никитина ⟨...⟩ *на Великий же день Волосыни да к о л а в зорю вошли* ⟨...⟩).

[64] Ср. *takṣ- & rátham* «создавать колесницу» (I, 20, 3: о быстроходной колеснице, объезжающей вокруг Вселенной, I, 111, 1 и т. п.), но и *takṣ- & mántram* «создавать мантру», *takṣ- & vā́cam* «создавать речь, слово» и т. п. — при том, что создание (*takṣ-*) речи уподобляется непосредственно созданию (*takṣ-*) колесницы, ср. I, 130, 6: *imā́ṃ te vā́caṃ* ⟨...⟩ *ráthaṃ ná dhī́aḥ svápā atakṣiṣuḥ* «Эту речь приготовили (собств. — создали, вытесали) тебе ⟨...⟩ как искусный мастер — колесницу».

[65] Средства передвижения предполагают сферу их применения — путь, дорогу, названия которых в РВ разнообразны (более полутора десятков) и иногда даже сохраняют связь со средствами передвижения, ср. *vartmán-* «путь», но и «след колеса», его поворота (*vart-*), *vartaní-* «путь», но и «обод», «верчение». Эти и подобные им

примеры акцентируют внимание на искусственности пути, его «сделанности» — проезженности, пройденности, протоптанности, проторенности. Многие из названий отражают старые типы индоевропейских обозначений пути. Помимо приведенных примеров ср. *páth-*, *pathí-*, *pánthan-* «путь», «тропа» (праслав. **pǫtь*, лат. *pons* и т. п.), которые для индоевропейского горизонта открывают несколько интересных возможностей семантических мотивировок, здесь не обсуждаемых, и отсылают к ритуальной сфере (ср. название жреца — лат. *pontifex*; по идее прототип такого «делателя пути» должен был или найти путь [ср. готск. *finpan* «находить», как считают, родственное названию пути], или его создать, обеспечив проход по нему, или его охранять и контролировать); в РВ это название широко использовалось и в переносном смысле (*ṛtasya pathí* «путь закона», *sukṛtásya pánthām*. X, 71, 6 «путь благого деяния» и др.). Значение пути реализуется в таких словах, как *gātú-* (: *gā-* «идти»), *jmán-* (: *gam-* «идти»), *éman-* (: *i-* «идти»), *áyana-* (: *i-* «путь»), *cáraṇa-* (: *car-* «идти», «странствовать»), *jáṃ has-* (: *hā-* «идти», «двигаться»), *vrá-jana-* (: *vraj-* «идти», «уходить»), *ájman-*, *ájma-* (: *aj-* «гнать» [коня, колесницу], о пути коня, Солнца, Агни, Марутов), *vyáthis-* (: *vyath-* «качаться»), *ádhvan-* (видимо, связано с *adhvará-* «жертвоприношение», чье значение выводят из «праздничный путь, процессия» — **ádhvar-*), *srutí-* (: *sru-* «течь» — путь как поток [водяной] или в духе пушкинского *И тот послушно в путь потек*), ср. также идею хорошего, благого пути — *sugá-* (*su-* & *gā-* или *gam-*), *supátha-* (*su-* & *path-*) и под.

[66] Бенвенист не раз подчеркивал, что и.-евр. **dem-*, обозначающее дом как социальную единицу (ср. вед. *dam-*, иран. *dam-*, лат. *domus*, слав. **domъ*, гомер. δῶ и т. п.), отлично по происхождению и от и.-евр. **dem(ə)-* «строить», и от **dom(ə)-* «приручать», «одомашнивать». «Дом» сложился в н е дома, и дом-«семья» предшествует дому-«конструкции», дому-«сооружению». В этой перспективе последнее не что иное как результат замены генеалогического принципа жесткой территориально-жилищной «пропиской» в доме сем. — О «материально-вещественном доме» см.: *L. Renou.* La maison védique // JAs, t. 231, 1939, p. 485—504 и упомянутую работу В. Рау. См. также: *T. Y. Elizarenkova.* To the meaning of the Ṛgvedic *harmyá/harmiá* // ABORI. Amṛtamahotsava (1917—1992) Volume. Poona, 1993. P. 573—582.

[67] Ср.: *vaíśvānara nā́bhir asi kṣitīnā́ṃ s t h ū ṇ é v a jánāñ upamíd yayantha.* I, 59, 1 «О Вайшванара, ты пуп (человеческих) поселений. Ты всегда держал людей как опорный столб».

[68] Ср. авест. *b r zi-mit(a)* 'высоко построенный', лат. *moenia*, *murus*, лтш. *miet* 'огораживать' и т. п.

[69] Ср. отчасти *dehi* 'насыпь', 'плотина'; к идее связи — *sétu* 'мост' (: *si-*).

[70] Естественно, здесь специально не рассматриваются иные обозначения местожительства, жилья, стоянки, хотя некоторые из них эвентуально могут выступать и как обозначения жилища-дома, ср. *ásta-* (*ástatāti-*), *ókas-*, *okía-*, *kṣáya-*, *kṣā́-*, *kṣití-*, *kṣéma-*, *gáya-*, *dhā́man-*, *dhāsí-*, *pastía-*, *vā́stu-*, *vṛjána-*, *śayā́-*, *śárman-*, *sádana-*, *sádas-*, *sádman-*, *sā́dana-*, *sthā́na-*, *svadhā́-* и т. п.

[71] Ср.: *B. N. Puri.* Irrigation and Agricultural Economics in Ancient India // ABORI, v. 48—49, 1968, p. 383—390 (позиция автора, пожалуй, слишком категорична). Для ранневедийского периода речь может идти, видимо, лишь о самых примитивных ирригационных сооружениях, ориентирующихся прежде всего на приспособление (едва ли требующее большого труда) природных условий к хозяйственным нуждам. По-

этому *kulyā́-* скорее не «канал», а небольшой приток, водоотвод, ср., в частности, *sūrmī́* «труба для отвода воды» — *sudevó asi varuṇa* | *yásya te saptá síndhavaḥ* | *anukṣáranti kākúdam* | *sūrmyàm suṣirā́m iva*. VIII, 69, 12 «Ты — благой бог, о Варуна, чьи семь потоков текут в пропасть (бездну), как в полую трубу».

[72] Ср. в РВ *varutár* «охранитель», *várūtha-* «защита», «козырек» и т. п., а вне РВ — *vártra-* «дамба», «защитный вал» и т. п.

[73] Видимо, так назывались и ножные колодки с тем же назначением; ср. также *páḍbīśa-* «ножные оковы», «конские ножные путы» (I, 162, 14, 16), но и в связи с Ямой — мотив освобождения от Варуны и *yamásya páḍbīśat*, ножных колодок или пут Ямы (X, 97, 16).

[74] Ср. IV, 32, 23: о свадебных (?) фигурках на деревянной подставке (*drupadé arbhaké*).

[75] Ср.: *J. Auboyer.* Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. Paris, 1949; а также того же автора — Le caractère royal et divin du trône dans l'Inde ancienne // Numen 4. Regalita sacra, 1958.

[76] К ритуально-мифологической сфере, видимо, нужно отнести *hotrá-* «чаша», *gharmá-* «котелок с горячим молоком» (для Ашвинов), букв. — «горячий», «жар» и т. п. — О гончарных изделиях см. *W. Rau.* Topferei und Tongeschirr...

[77] Ср. о заостренной палке для погоняния волов: *daṇḍā́ ivéd goájanāsa āsan* | *párichinnā bharatā́ arbhakā́saḥ* ⟨...⟩ VII, 33, 6 «Как палки, которыми погоняют быков, они были расколоты, маленькие бхараты».

[78] Реконструируется на основании V, 9, 5: *ádha sma yásyārcáyaḥ* | *samyák saṃyánti dhūmínaḥ* | *yád īm áha tritó divy* | *úpa dhmā́teva dhámati* | *śíśīte dhmātári yathā* «(Он) еще (тот), чьи языки пламени сплетаются вместе, дымные. | А когда Трита на небе раздувает его, словно раздуватель (мехов), он оттачивает пламя, как при выдувании (металла)».

[79] Показательны и «невоенные» употребления. Первоначально *śámba-*, кажется, обозначало весло (ср. *śambin-*. AV IX, 2, 6 «весельщик», тот, кто с веслом). У Панини *śambā́-kar-* трактуется как «действовать с помощью *śambā́-*», под таким действием понимается разбивание оставшихся после плуга комков земли. На этом основании *śámba-* сравнивают с *śámyā-* «колышек в ярме-иге» («Joch-Zapfen») и под.

[80] Ср. кроме того *vajrín-*, об имеющем ваджру, *vajrivat-* то же и целый ряд сложных слов — *vájra-dakṣiṇa*, *vájra-bāhu-*, *vajra-bhṛ́t-*, *vajra-váh-*, *vájra-hasta-*.

[81] См.: *W. Rau.* Metalle und Metalgeräthe ...; ср. из последних работ о ваджре — *B. Schlerath.* Vedisch *vajra* — «die Keule Indras» // Orbis, v. 24, 1975, S. 493—518; *T. K. Das.* Der Vajra, eine vedische Waffe. Wiesbaden, 1975. Существенно, что глагол *vaj-* (: *vájra-*) восходит к и.-евр. **u̯eĝ-/*u̯oĝ-*, собств. — «возрастать», «усиливаться» и т. п., ср. лат. *vegēre* и т. п.

[82] Ср. подробнее: *S. D. Singh.* Ancient Indian Warfare with Special Reference to the Vedic Period. Leiden, 1965, chap. V и др.

[83] Ср. также призыв к Марутам: «Далеко (пусть летит) камень, что вы швыряете» (РВ I, 172, 2 и др.).

[84] Фигурально этот пестрый камень обозначал Солнце.

[85] Учитывая, что *mṛnmáya* из *mṛd-máya*, заслуживает внимания figura etymologica в этом фрагменте: *mṛnmáyaṃ gṛhám* ... *mṛḍā sukṣatra mṛḍáya*, где и название земли

(*mṛḍ-*) и обозначение прощения, снисхождения (*mṛḍ-*) как бы отсылают к идее смягчения (*mṛdú-*) 'мягкий', 'нежный'), ср. *mṛd-* 'растирать', 'размалывать', образуя некое единое мифопоэтическое смысловое поле.

86 Кажется, ведийские арии употребляли и молоко буйволиц.

87 Это слово единственный раз употребляется в РВ. Зато известны два сложных слова — *māṃsa-bhikṣā́* (в контексте угощения мясом, I, 162, 12) и *māṃs-pácana-* (варка мяса скакового коня, I, 162, 13).

88 Ср.: «(Те,) кто осматривает коня, когда он готов, кто говорит: «Он пахнет хорошо. Снимай (его)», и кто ожидает угощения мясом скакового коня, — их воспевание пусть также нам благоприятствует! ‖ Та палочка (*nī́kṣaṇam*), чтобы пробовать из котла при варке мяса, те чаши (*pā́trāṇi*) для наливания жижи, дымящиеся крышки горшков, крюк, блюда — (все они) служат коню. ‖ 〈...〉 И что он выпил, и трава, что он съел, — все это твое пусть будет среди богов! ‖ Пусть не закоптит тебя огонь, пахнущий дымом! Пусть не повредит сверкающий, раскаленный котел! 〈...〉 Этого коня пусть примут боги!» (1, 162, 12—15).

89 К теме еды ср.: *Om Prakash.* Food and Drinks in Ancient India. Delhi, 1961.

90 Ср.: *karambhá oṣadhe bhava* (I, 187, 10). Характерно, что пища — «превращенное» и, видимо, усиленное растение, квинтэссенция вегетативного начала.

91 Ср. др.-инд. *váste*, авест. *vaste*, др.-греч. ἕννῦμι, ἕσ(σ)αι, лат. *vestio* (: *vestis*), алб. *vesh*, готск. *wasjan*, хеттск. *u̯aš-*, *u̯eš-*, лув. *u̯aš(š)-*, тох B. *wastsi*, *wästsi*, тох. A *wsāl* и т. п. (*Pokorny* I, 1172—1173). — Ср. общие индоиранские «одежные» формулы (с элементами figura etymologica): вед. *vástrā ... vásānah ...* — авест. *vastrā vaŋhatu* или вед. *vásāno átkam — vaŋhaⁱti ... at. kǝsča.*

92 Ср. и.-евр. **u̯es-* 'жить', 'проживать', 'переночевать' (= 'укрыться на ночь') и его продолжения др.-инд. *vásati*, авест. *vaŋhaiti*, др.-греч. ἄεσα с идеей переноса, ср.-ирл. *fō(a)id*, готск. *wisan*, др.-исл. *vesa*, тох. A *wṣenne*, *waṣt*, тох. B *ost*, *wsaṣṣöṃ*, хеттск. *ḫu̯iš-* и т. п. (*Pokorny* I, 1170—1171). Русск. *одёжа*, *одежда* (из **o-ded-ia*) восходит к и.-евр. **dhe-* 'ставить', 'полагать' и первоначально должно было пониматься как 'расположенное вокруг' (человека). Этот же корень используется и при обозначении жилья, дома, ср. вед. *dhāman* и т. п.

93 К *śāmulía-* ср. лат. *camisia*, род рубахи, др.-в.-нем. *hemidi*, нем. *Hemd*. См.: *Mayrhofer* III, 325; иначе Г. Фальк, сопоставляющий *śāmulía-* с названием соболя — см. *H. Falk.* Der Zobel im Ṛgveda // Indogermanica et Italica. Festschrift für Helmut Rix. Innsbruck, 1993, S. 76—94.

94 Ср. *srájaṃ kṛṇvānó jányo ná śubhvā.*

95 Можно напомнить, что тот же корень *tan-* выступает в обозначении тела (*tanū́-*), потомства (*tánas-*), ср. *tánū-nápāt-* «сын самого себя», т. е. из самого себя возникший (эпитет Агни), а также образ нити поколений, тянущейся от прародителя типа первочеловека Пуруши. *Tantú-* может пониматься и в космогоническом смысле, и тогда она подобна небесной верви *sūtrātman-*, варианту основной вертикальной связи в структуре Вселенной. Совокупность таких нитей образует космическую ткань, основу в космологическом и специально «ткацком» понимании. Из этой космической ткани, первоосновы в конечном счете возникло все, что есть в мире, и в частности «вещный» состав его. — «Космическое» значение отмечено и у упомянутого выше глагола *va-* 'ткать' в знаменитом гимне о прохождении жертвоприношения — X, 130, в сти-

хах, открывающих этот гимн: *yó yajñó viśvátas tántubhis tatá ékaśataṃ devakarmébhir āyataḥ | imé vayanti pitáro yá āyayúḥ prá vayāpa vayéty āsate taté* (1) «Жертва, которая во все стороны нитями вытянута, сотней и одним божественным деянием (ритуалом) растянута, которую ткут эти отцы, что сошлись. Они сидят у вытянутого и говорят: тки сюда, тки туда!» (о создании праматерии, из которой была построена Вселенная).

[96] Ср. гимн Познания (X, 71, 9) в интерпретации Гельднера — мотив прядения текущих рек как основы (*tántraṃ tanvate*), а также мотив одевания в подходящие слова. Иначе понимает это место Рену. — К тканью-прядению см. *W. Rau.* Weben und Flechten...

[97] Ср. X, 139, 4: *páti sūryasya paridhīm̐r apaśyat.* По Гельднеру, *paridhú* в этом контексте — «Nebelhüllen der Sonne».

[98] См.: *G. U. Thite.* Medicine. Its Magico-Religious Aspects according to the Vedic and Later Literature. Poone, 1982 и др.

[99] Это слово впоследствии обозначало золотую монету. В РВ оно употреблялось применительно к какому-то средству обмена. Таковым соответствующий предмет делала его высокая ценность как золотого (видимо) украшения.

[100] Сфера «эстетического» представлена, кажется, и предметами пластических искусств. Во всяком случае повод к такому заключению дает IV, 32, 23, являющееся, впрочем, текстологически не вполне ясным местом: «Словно две новые свадебные (?) статуэтки (kaninakéva), маленькие, на деревянной подставке (drupadé), красуется при выездах пара рыжих (коней)», где kaninake (Dual. fem.) трактуются как маленькие куколки или статуэтки, изображающие двух молодых женщин (девиц).

[101] Из старых работ, посвященных игре в кости, см. *H. Lüders.* Das Würfelspiel im alten Indien // Philologica Indica. Göttingen, 1940. S. 106—175 (впервые опубликовано в 1907 г.), а из новых — *H. Falk.* Bruderschaft und Würfelspiel. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte des vedischen Opfer. Freiburg, 1986.

[102] О более поздней картине см. *J. Auboyer.* Jeux et jouets dans l'Inde ancienne // Archeologia 8, Jan. 66, 57—61 и др. — Нужно помнить, что игрушки, выступая как модели вещей и, следовательно, как своего рода «первовещи», вещи-образцы, а игры — как модели поведения человека в некиих типовых ситуациях, вместе с тем сохраняют и связь со сферой ритуального, иногда даже и в языковой форме (ср. выше о связи русск. *игра* с и.-евр. **i̯ag-* 'религиозно почитать', откуда и вед. *yajñá-* 'жертва', 'ритуал жертвоприношения').

[103] Указанный контекст, по сути дела, подводит к постановке важной для настоящей работы темы о соотношении в е щ и и б ы т и я. В этой связи уместно прежде всего напомнить об известной формуле Альберта Великого, согласно которой «первая среди сотворенных вещей есть бытие». Следуя этой формуле и аристотелевскому различению актуального и потенциального состояния, Фома Аквинский полагает, что в вещи столько бытия, сколько в ней актуальности, и намечает четыре уровня бытийственности вещей в зависимости от того, каким образом форма устрояет сущее — от низшей ступени (causa formalis), представленной неорганическим и минералами, до высшей, где героем выступает высшее из сотворенных сущих — Дух, ум, разумная душа, т. е. форма сама по себе. Впрочем, «сущий» как предикат определяет только Бога, ибо он е с т ь б ы т и е, тогда как сотворенное, в частности и вещи, лишь и м е ю т б ы т и е (ср. весь контекст проблемы «быть и иметь» вплоть до на-

ших дней). См. подробнее из работ последнего времени — *П. П. Гайденко.* Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985, 27—31.

[104] «Виды повода, четыре причины, таким образом, играют свои взаимосвязанные роли внутри события про-из-ведения, — пишет Гейдеггер. — Благодаря этому событию и выросшее по природе, и изготовленное руками ремесленника и художника выступает, всякий раз по своему, в своей явленности. — Как, однако, происходит событие про-из-ведения, будь то в природе, будь то в ремесле или в искусстве? Что такое про-из-ведеиие, в котором разыгрываются четыре вида повода? Повод ведет к присутствию того, что обнаруживается в событии про-из-ведения. Про-из-ведение выводит из потаенности в открытость. Событие про-из-ведения происходит лишь постольку, поскольку потаенное переходит в непотаенное. Этот переход коренится и набирает размах в том, что мы называем открытостью потаенного. У греков для этого есть слово *ἀλήθεια*. [...] Куда мы забрели? Мы спрашиваем о технике, а теперь добрались до *ἀλήθεια*, раскрытости потаенного. Какое отношение сущность техники имеет к раскрытию потаенного? Ответ: прямое. Ибо на раскрытии потаенности стоит всякое про-из-ведение. Последнее со своей стороны собирает в себе четыре вида повода — всю причинность — и правит ими. К сфере причинности относятся цель и средства, относится инструментальное. Инструментальность считается основной чертой техники. Шаг за шагом спрашивая, что такое, собственно, техника как средство, мы придем к раскрытию потаенности. В нем заложена возможность всякого поставляющего изготовления. Итак, техника не простое средство. Техника — вид раскрытия потаенного. Если мы будем иметь это в виду, то в существе техники нам откроется совсем другая область. Это — область выведения из потаенности, осуществления истины. [...] Техника есть вид раскрытия потаенности. Сущность техники находится в области, где имеет место открывание и его непотаенность, где сбывается *ἀλήθεια*, истина», см. *М. Гейдеггер.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986, 49—51. (= Die Frage nach der Technik // Die Künste im technischen Zeitalter. München, 1954, 70—108).

[105] «*πάντων χρημάτων μέτρον*» *ἄνθρωπον εἶναι τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς, οὐκ ἔστιν* (в цитате у Платона, см. «Тэетет», 152а). См. *М. Гейдеггер.* Время картины мира // Новая технократическая волна.., 112—113 (впервые — *M. Heidegger.* Holzwege. Frankfurt am Main, 1950).

[106] В «Тэетете» (152 ab) Платон разъясняет Протагора: «Он говорит тем самым примерно так, что, каким все кажется (*φαίνεται*) мне, таково оно для меня и есть, а каким тебе — таким, опять же, и для тебя; ведь человек — это ты и я? (*ἄνθρωπος δὲ σύ τε κ'αγώ*) ...Каким каждый всё воспринимает, таким, скорее всего, всё каждому и будет». Примерно то же говорит и софист Продик Кеосский в псевдоплатоновском диалоге «Эриксий» (397 d), продолжая идею своего учителя Протагора, и — кратко — Аристотель: «Что каждому кажется, то и достоверно» (Metaph. IX, 6).

[107] «Для Протагора сущее действительно всегда отнесено к человеку как *ἐγώ*. Какого рода это отношение к Я? 'Εγώ пребывает в кругу непотаенности, доставшейся ему в удел как этому-вот, наличному Я. Оно воспринимает таким образом всё пребывающее в этом кругу как существующее. Восприятие присутствующего основано на длящемся пребывании в кругу непотаенности. Через пребывание при присутствую-

щем *есть*, имеет место принадлежность Я к пребыванию присутствующего. Этой принадлежностью к открыто присутствующему последнее отграничено от отсутствующего. Благодаря этой границе человек обретает и хранит меру для всего присутствующего и отсутствующего. Свою ограниченность непотаенным человек делает себе мерой, которая всякий раз вводит его самость в те или иные границы. Человек не выводит из своего обособленного и изолированного Я абсолютную меру, под которую должно подойти всё сущее, в своем бытии. Человек греческого отношения к сущему и к его непотаенности есть *μέτρον* (мера) постольку, поскольку принимает свою у-меренность внутри ограничивающего его Я круга непотаенности, признавая тем самым потаенность сущего как такового и невозможность самому решать о его присутствии или отсутствии, равно как и о виде (эйдосе) пребывающего», см. *М. Гейдеггер*. Время картины миры, 112—113.

[108] См. *M. Heidegger*. Das Ding // *M. Heidegger*. Vorträge und Aufsätze. Pfullingen, 1959, 179—180.

[109] Ibidem, 178, ср. также *М. Гейдеггер*. Поворот // Новая технократическая волна.., 89—90 и 438 (комментарии В. В. Бибихина).

[110] Там же, 89.

[111] «Die Kehre» и «Die Gefahr», как и «Das Ding» и «Das Gestell», — названия докладов, прочитанных Гейдеггером в 1953 г. и вошедших в первую публикацию 1954 г. («Die Frage nach der Technik»).

[112] В связи с темой «чтойности» возникает вопрос о том, что является ее носителем — вещь или ее свойства. Кассирер, специально обсуждавший проблему их соотношения (ср. главу «Ding und Eigenschaft» в третьем томе «Философии символических форм» /Berlin, 1929, 137—164/), подчеркивал, что «Entwicklungspsychologie» учит, «daß die Gliederung der Welt nach Dingen und Eigenschaften keineswegs "selbstverständlich" und daß sie nicht jeder Form des "Erlebens" von Wirklichkeit notwendig eigen ist. So scheint z. B. das "Wahrnehmen" und "Vorstellen" des Tieres eben dadurch bezeichnet zu sein, daß für dasselbe noch keineswegs feste "Dinge" mit bestimmten Eigenschaften, die am Dinge selbst wechseln können, an sich selbst aber gleichfalls eine dauernde Beschaffenheit besitzen, gegeben sind. Aus dem komplexen Ganzen des Wahrnehmungserlebnisses werden hier noch keine einzelnen Merkmale herausgelöst, an denen ein Inhalt wiedererkannt und vermöge deren er, so oft und unter so verschiedenen Bedingungen er auftritt, als "eben dieser", als "derselbe" bezeichnet werden kann. Diese Dieselbigkeit ist ja keineswegs ein Moment, das im unmittelbaren Erlebnis beschlossen liegt — denn in der Ebene des sinnlichen Erlebnis selbst gibt es keine "Wiederkunft des Gleichen". Jeder sinnliche Eindruck besitzt, rein als solcher, eine ihm eigene, nie wiederkehrende "Tönung" oder «Färbung" […]», см. *E. Cassirer*. Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis. Berlin, 1929, 139—140. И далее, после обоснования точки зрения, согласно которой для ребенка первые названия (die ersten Namen) соотносятся не «с твердым и устойчивым объектом», но с чем-то более или менее «текучим и неопределенным», следует продолжение: «Erst in dem Maße, als das Wort sich aus dieser anfänglichen Enge löst, als es in seiner universellen Bedeutung und seiner universellen Anwendbarkeit erfaßt wird, taucht auch der neue Horizont des "Dinges" im Bewußtsein des Kindes auf». У ребенка возникает то, что называют «Namenhunger». — «Diese Manie der Benennung wird verständlich, sobald man sich klar macht, daß

es sich in ihr keineswegs um ein leeres Spiel des Geistes handelt, sondern daß hier ein sprünglicher Drang nach gegenständlicher A n s c h a u u n g am Werke ist. Der "Namenhunger" ist letzten Endes Gestaltenhunger; er entspringt dem Trieb zur "wesenhaften" Erfassung. So fragt denn auch das Kind charakteristischerweise zunächst keineswegs, wie ein Ding h e i ß e; sondern es fragt, was das Ding i s t. Das Sein des Gegenstandes und sein Name schmelzen ihm völlig in eins zusammen: es hat am Namen und durch ihn den Gegenstand [...] (Ibid., 140—141), ср. также 581—415 («Dingzeichen und Ordnungszeichen»). — В «онтологической» этимологии философов связь сущности как присутствия в своем пребывании с «чтойностью» получает свое подтверждение: «Сущностью (*Wesen*) вещи, согласно старому учению, считается то, ч т ó (*was*) она есть» (ср. *Anwesen* 'присутствие', 'пребывание', см. *М. Гейдеггер.* Вопрос о технике // Новая технократическая волна.., 45, а также 69 и 438.

[113] Ср. др.-англ. *nā/ō-wiht*, др.-фриз. *nā-wet*, *nā(ut)*, др.-сакс., др.-в.-нем. neo-wiht, ni-wiht 'ничто', 'ничего', 'нет' и т. п.

[114] См. *М. Гейдеггер.* Что такое метафизика? // Новая технократическая волна.., 32—39.

[115] Вещественное возрастание мира и всё прогрессирующая подвластность вещей человеку создают новую опасность — человек оказывается перед лицом того, что ему неподвластно и от него не зависит, перед своего рода «малым» Ничто, требующим вопрошания о спасении.

[116] Ср. проблематику «реалистического символизма», основную черту которого Вяч. Иванов определял (вслед за определением поэзии, данным Ж. Маритеном в «Art et Scolastique» в связи с его размышлениями над произведениями Клоделя) как «узрение духовного в чувственном, выраженного посредством чувственного», см. *Вяч. Иванов.* Символизм // Собр. соч. Т. 2. Брюссель, 1974, 665.

[117] К связи опасности и спасения ср. строки из гельдерлиновского «Патмоса», не раз вспоминавшиеся Гейдеггером: *Близок | И труден для понимания Бог. | Но где о п а с н о с т ь, там вырастает | И с п а с и т е л ь н о е.* Ср. *A. Maler.* Wo aber Gefahr ist, Wächst das Rettende auch: zu Hölderlins Bibeltopik // «Euphorion». Bd. 71, 1977.

[118] Связь человека с вещью, разумеется, несомненна и не заслуживала бы здесь возвращения к ней, если бы сам характер этой связи в цивилизации XX века не содержал в себе симптомов глубокой болезни. Вещь как представитель тварного мира воспринимается всё более и более как навсегда ушедшая из мира духовного и богооставленная, более того, как уже порвавшая связь в духе с таинством творения и через него со своим творцом, со всей сферой богочеловеческого. Отсюда — утверждение в современном мире потребительского и насильственного отношения к природе, отражающее тот сдвиг, который соотносится и с релятивизацией и механизацией вещи. Не случайно, что в предлагаемых проектах выхода из кризиса содержится и призыв к изменению отношения человека к вещи, к внесению в техническую цивилизацию фермента таинства (в этом отношении особое внимание обращается на Землю в ее животворящей функции), к выбору пути «восстания Духа во имя Земли», равно противопоставленного и тенденции к «пан-овеществлению» жизни и безответственному экологизму, видящему свой идеал в возврате к исходной гармонии человека и природы. Ср., напр., *O. Clément* (en collaboration avec S. Rougier). La révolte de l'Esprit. Repères pour la situation spirituelle d'aujourd'hui. Paris, 1979 и др.

[119] Мотив божественного ви́дения чрезвычайно важен, потому что это сверх-ви́дение, универсальное зрение, открывающее всё, что есть в мире, и объединяющее это всё в центрированное целое, сополагаемое субъекту этого видения-зрения. Ведущая роль этой способности подчеркивается и в концепциях иного типа. «*Видеть*, — пишет Тейяр де Шарден, — можно сказать, что в этом вся жизнь [...] во всяком случае, по существу. Существовать полнее — это всё больше объединяться: таково резюме и итог данного произведения. Но [...] единство возрастает лишь на основе возрастания сознания, то есть ви́дения. Вот, несомненно, почему история живой природы сводится к созданию — в недрах космоса [...] — всё более совершенных глаз», см. *П. Тейяр де Шарден*. Феномен человека. М., 1965, 33. — Человек в этой концепции становится «ключом универсума» именно потому, что он центр перспективы и центр конструирования универсума, наделенный в принципе максимальным «ви́дением». Ср. в этом контексте главку «Внутреннее вещей» в разделе «Преджизнь». Говоря о спорах между материалистами и спиритуалистами, которые не могут разрешить противоречия между механицизмом и свободой, смертью и бессмертием, Тейяр де Шарден пишет: «По моему мнению, эти две точки зрения требуется объединить. Внутренняя сторона вещей должна быть принята во внимание, как и внешняя сторона мира. Вещи имеют свое *внутреннее*, свою, так сказать, «сокровенность». И она выступает в определенных отношениях, то *качественных*, то *количественных*, вместе с выявленным наукою развитием космической энергии» (указ. соч., 54—55); ср. также 100 и сл. — о двух имеющихся у вещи возможных способах несовпадения по времени с нашим ви́дением.

[120] См. *Вяч. Иванов*. Собр. соч. Т. 2, 806.

[121] О том же по-своему писал и Иннокентий Анненский: «Нас окружают и, вероятно, составляют два мира: мир вещей и мир идей. *Эти миры бесконечно далеки один от другого, и в творении один только человек является их высоко-юмористическим — в философском смысле — и логически непримиримым соединением*» (*И. Анненский*. Художественный идеализм Гоголя; этот фрагмент процитирован Вяч. Ивановым в его статье «О поэзии И. Анненского». Собр. соч. Т. 2, 816).

[122] Иное расставание человека с вещами совершается перед смертью: опустошение от вещей позволяет понять подлинный характер их связи с человеком и его жизнью. «В комнате, по соседству с кухней, лежал тяжело больной Пономарев. Он лежал в комнате один, горела свеча, флакон с лекарством стоял над головой, от флакона тянулся рецепт. Когда приходили к Пономареву знакомые, он говорил: — Поздравьте меня, я умираю... Больной бредил [...] Он разговаривал с одеялом. — Ну, как тебе не стыдно?... — шептал он. Одеяло сидело рядом, ложилось рядом, уходило, сообщало новости. Больного окружали немногие вещи: лекарство, ложка, свет, обои. Остальные вещи ушли. Когда он понял, что тяжело заболел и умирает, то понял он также, как велик и разнообразен мир вещей и как мало их осталось в его власти. С каждым днем количество вещей уменьшалось. Такая близкая вещь, как железнодорожный билет, уже стала для него невозвратимо далекой. Сперва количество вещей уменьшалось по периферии, далеко от него; затем уменьшение стало приближаться все скорее к центру, к нему, к сердцу — во двор, в дом, в коридор, в комнату. — Сперва исчезновение вещей не вызывало в больном тоски. Исчезли страны, Америка, возможность быть красивым или богатым, семья [...] К исчезновению этих вещей болезнь не

имела никакого отношения: они ускользали по мере того, как он старел, — а настоящая боль пришла тогда, когда ему стало ясно, что и те вещи, которые постоянно двигались вровень с ним, также начинают удаляться от него. Так, в один день покинули его улица, служба, почта, лошади. И тут стремительно пошло исчезновение рядом, под боком: уже ускользнул из власти его коридор, и в самой комнате, на глазах у него, прекратилось значение пальто, дверной задвижки, башмаков. Он знал: смерть по дороге к нему уничтожает вещи. Из всего огромного и праздного их количества смерть оставила ему только несколько, и это были те вещи, которых он никогда бы, если бы это было в его власти, не допустил в свое хозяйство. [...] Он получил страшные посещения и взгляды знакомых. Он понял, что не в силах защищаться против вторжения этих непрошеных и ненужных, как ему всегда казалось, вещей. Но теперь они были единственны и непреложны. Он потерял право выбирать вещи [...]. — Уходящие вещи оставляли умирающему только свои имена. В мире было яблоко. Оно блистало в листве, легонько вращалось, схватывало и поворачивало с собой куски дня, голубизну сада, переплет окна... Яблоко было для него абстракцией. И то, что плоть вещи исчезала от него, а абстракция оставалась, — было для него мучительно.

“Я думал, что мира внешнего не существует, — размышлял он, — я думал, что глаз мой и слух управляют вещами, я думал, что мир перестанет существовать, когда перестану существовать я. Но вот... я вижу, как все отворачивается от еще живого меня. Ведь я еще существую! Почему же вещи не существуют? Я думал, что мозг мой дал им форму, тяжесть и цвет, — но вот они ушли от меня, и только имена их — бесполезные имена, потерявшие хозяев, — роятся в моем мозгу. А что мне с этих имен?”

С тоской смотрел Пономарев на ребенка. Тот ходил. Вещи неслись ему навстречу. Он улыбался им, не зная ни одного имени. Он уходил, и пышный шлейф вещей бился за ним. — Слушай, — позвал ребенка больной, — слушай... Ты знаешь, когда я умру, ничего не останется. Ни двора, ни дерева, ни папы, ни мамы. Я заберу с собой все. [...] Дом спал. Было раннее утро.... Умирающий шел по кухне, согнувшись в животе и вытянув руки с повиснувшими кистями. Он шел забирать вещи. Мальчик [...] бежал по двору. Модель летела впереди него. Это была последняя вещь, которую увидел Пономарев. Он не забрал ее. Она улетела. — Днем в кухне появился голубой, с желтыми украшениями гроб...» (*Ю. Олеша*. Лиомпа, 1928).

Это легкое и быстрое, из периферии к центру идущее распадение мира вещей и его исчезновение может создать иллюзию непрочности и даже некоторой хаотичности, произвольности вещей, населяющих мир. Тем не менее вещи образуют не беспорядочное и не неорганизованное множество, но именно мир, т. е. своего рода совершенную систему связей и отношений, удостоверяющую свою законченность или во всяком случае свою «равновесность» при попытках совершить обратное только что описанному — ввести в этот мир вещей некую иную, с ним не связанную, «бездомную» и изолированную вещь, которая, однако, сама претендует на то, чтобы стать миром — целым, всем, самодовлеющим.

«Лужин ходил по всем трем комнатам, отыскивая место, где бы спрятать карманные шахматы. Всюду было небезопасно. В самые неожиданные места совался по утрам хобот хищного пылесоса. Трудно, трудно спрятать вещь, — ревнивы и нерадушны другие вещи, крепко держащиеся своих мест, и не примут они ни в какую щель бездомного, спасающегося от погони предмета...» (*Набоков*. Защита Лужина).

[123] Ср. и некоторые другие, как правило, остро-напряженные, антитетические формулировки Экхарта, образующие контекст, необходимый для уяснения сути вещей: «Никому не принадлежит мир в той мере, как тому, кто отказался от всего мира. Знаете, отчего Бог есть Бог? Оттого, что Он без творений»; — «Малейший образ твари, который ты создаешь в себе, так же велик, как Бог. Почему? Потому что он отнимает у тебя целого Бога»; — «И этим неподвижным движимы все вещи»; — «Итак, твое неведение не недостаток, но высочайшее твое совершенство, и твое неделание высочайшее твое дело!»; — «Поэтому свободен Он от всех вещей, и поэтому Он — все вещи» и т. п.

Эта последняя, антитетическая по видимости конструкция формулируется по сути дела и в трактовке логосной темы в Евангелии от Иоанна: «Это [Логос. — *В. Т.*] не субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный — Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος. В нем сотворено все существующее, и поэтому нет ничего, что не было бы внутренне, тайно себе, проникнуто Им. Логос есть принцип, *имманентный вещам*, и всякая res таит в себе скрытое, сокровенное Слово. И в то же время Логос извечно существует в Себе. Сотворенный в Нем мир символически знаменует Ипостась Сына, уходящую в присносущную тайну Божества». См.: *В. Ф. Г. Эрн*. Г. С. Сковорода. М., 1912, 20.

[124] Ср.: *W. Dilthey*. Der entwicklungsgeschichtliche Pantheismus nach seinem geschichtlichen Zusammenhang mit den älteren pantheistischen Systemen // *W. Dilthey*. Gesammelte Schriften. Bd. II. Leipzig; Berlin, 1914, 524, а также *О. Бенеш*. Искусство Северного Возрождения. Его связь с современными духовными и интеллектуальными движениями. М., 1973, 67 и др.

[125] См. *О. Бенеш*. Указ. соч., 67.

[126] В этом смысле «натюрмортные» цветы, фрукты, овощи, рыбы и т. п. столь же «культурны», как и бокал, трубка, ларец, глобус или книга.

[127] См. *Б. Спиноза*. Переписка. М., 1932, 179.

[128] См. *Ю. А. Тарасов*. Голландский пейзаж XVII века. М., 1983, 43. Ср. там же: «Открытия Декарта впервые дали возможность подвергнуть точному анализу процессы движения в природе [...] Вслед за Декартом Спиноза отождествлял материальность с протяженностью, с пространством. Он утверждал, что мир единичных вещей — не разрозненная и хаотическая масса предметов и явлений природы, а совокупность так называемых модусов, то есть единичных проявлений единой субстанции. [...] Нельзя полностью исключить возможность прямого влияния философских идей на голландскую живопись [...]».

[129] Впрочем, этих же проблем была не чужда и китайская традиция, в которой соотношение человека и природы вводилось в рамки космического целого, откуда становится объяснимой и роль пейзажа в китайской художественной культуре, в частности его «космизированных» форм (ср. роль понятия «даль» в китайской живописи, позволяющего как бы охватить Небо и Землю).

[130] Нужно, однако, помнить, что «космичность», «безбрежность», «открытость» по мере своего возрастания тут же встречали и ограничения в виде гелиоцентрической теории, признания шарообразности Земли и т. п. И в результате оказывалось, что мир — замкнут и пространственно ограничен, что Земля — не центр Вселенной, что тайны мироздания не могут быть объяснены в рамках только *этого* мира.

[131] Разумеется, и вложенный в вещь «овеществленный» человеческий труд также связывает вещь с человеком и нередко становится предметом «сентиментальных» и эстетических переживаний. «Вячеслав часто ходил по соседству к Гершензону, — пишет мемуаристка. — [...] С уважением и благоговением относился Михаил Осипович и к предметам. Я помню, как он при мне раз указал на простой деревянный некрашеный стол и начал нам говорить, сколько творчества, сколько работы понадобилось людям, чтобы создать эту кажущуюся простой обиходную вещь. Он показывал с любовью на форму стола, на его ножки, полировку, ящик. Это уважение к предметам, к творчеству и труду, в них вложенным, мне передалось на всю жизнь». См. *Лидия Иванова.* Воспоминания. Книга об отце. Paris, 1990, 81—82.

[132] О возрастающей роли знаковой и, в частности, символической функции вещи свидетельствует вовлечение вещей в сферу искусства, ср. разные проявления «вещизма» в изобразительном искусстве — от кубистических опытов разложения вещи, осуществляемых в поисках ее идеи, до поп-арта, в котором вещь как она есть вводится в изображение, которое тем самым оказывается скрещением-суммацией двух пространств — художественного и вещного. Поиск вещной конкретности и попытка восстановить ее даже за счет интериоризации «подлинной» вещи в художественное пространство отражает одновременное стремление и к отчуждению вещи от сферы запрограммированно-полезного и к деэстетизации сферы художественного. Своего рода параллелью к этому явлению может служить «конкретная музыка». — Но главная связь «вещного» и «знакового» лежит в иной, более глубокой плоскости — «Логос есть принцип, имманентный вещам, и всякая res таит в себе скрытое, сокровенное Слово», см. *А. Ф. Лосев.* Русская философия // *А. Ф. Лосев.* Страсть к диалектике. М., 1990, 76. Иной аспект связи «вещного» и «знакового» рассмотрен в статье: *А. К. Байбурин.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры. Л., 1989, 63—88.

1995

К СТРУКТУРЕ АВ X. 2: ОПЫТ ТОЛКОВАНИЯ В СВЕТЕ ВЕДИЙСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ*

Текст «Атхарваведы» X. 2, описывающий тело человека и иногда условно квалифицируемый как «гимн», издавна привлекал к себе внимание исследователей. Он интересен как образец сильно институализированной жанровой конструкции, засвидетельствованной очень неполно, но, кажется, позволяющей восстановить целый класс особых архаичных текстов, восходящих к ритуалу; как диагностически важный текст, фиксирующий начало этапа в переходе от Вед к Упанишадам; как оригинальное (и для древнеиндийской традиции редкое) решение вопроса об отношении человека к богу. При неполной ясности умозрительно-религиозной конструкции этого текста значительность передаваемых ею смыслов вне сомнений. Не случайно, что именно философы и историки философии, начиная с П. Дейссена, друга Ницше (который оставил после себя ярчайшие образцы разработки нетрадиционной антропологии в XIX в.), прежде всего проявляли интерес к этому тексту. Тем не менее он оказался все-таки недооцененным или раскрытым лишь частично. Наконец, до сих пор не осознано, что в X. 2 перед нами один из блестящих и редких образцов ведийской антропологии, само существование которой часто ставится под сомнение (иное дело — более поздние психофизические учения о макро- и микрокосме, в частности и в буддизме). Материал этого текста оказался вовсе не отраженным и в культурологических исследованиях, хотя «антропологическое» ядро культуры должно рассматриваться как один из важнейших ее критериев. Чтобы был понятен весь контекст дальнейших рассуждений (затрагиваемый в этой статье, впрочем, лишь выборочно, частично), уместно в самом общем виде обозначить некоторые из

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

существенных «антропологических» критериев архаической культуры, проявляющихся не только и не столько в сфере самого человека, сколько при экспликации человеческого во «внечеловеческую» и «сверхчеловеческую» сферу, при трансцендировании человеческого. Важным типологическим признаком каждой культуры нужно считать отношение человека к тому, что вне человека и выше его (могущественнее, фундаментальнее, что выступает как первоначальное или причинообразующее и т. п.). Существенно, представляет ли человек это «вне-выше» как нечто безличное (рок, природа, некие силы-энергии и т. п.) или как личное (разные виды антропоморфизированного божества); мыслит ли он свою связь с ним как одностороннюю или двустороннюю (т. е. приказ — повиновение, образец для подражания — приближение к нему, копия или же диалог, сотрудничество и т. п.); вводит ли он человеческое в состав божественного или нет, т. е. строится ли намеренно антропологический слой религиозного сознания и — в предельном случае — возникает ли религиозно-нравственная идея богочеловеческого (следовательно, речь идет не просто о признании богоподобия человека, о его бессмертии в духе, зависящем не только от бога, но и от самого человека, но и о богочеловеческом характере откровения, когда бог раскрывается в человеке и человек раскрывается в боге), предполагающая взаимовлияние и обмен божественного и человеческого, чем и определяется особый, исторически засвидетельствованный тип культуры («взращивание — возделывание — почитание» божественного в человеке и человеческого в боге). На этих путях переклички и аналогии ведийского умозрения с христианским и библейским не только естественны, но и неизбежны. Но с культурологической точки зрения показательнее, пожалуй, не сходства (они чаще всего сигнализируют о подобии тяготеющих к стандарту, экстенсивных по своему характеру структур), а различия, отсылающие к сфере интенсивно-напряженного, к свободе выбора нового пути. В частности, перед исследователями должен в конце концов встать вопрос о том, почему древнеиндийская религиозная мысль не воспользовалась идеей «антропологизации» бога, его умаления, почему не были выработаны индийские варианты богочеловеческой идеи, сопоставимые с иудаистскими и христианскими версиями.

В дальнейшем целесообразно иметь в виду результаты предшествующих исследований, посвященных Пуруше[1]. Приводимый ниже перевод АВ X. 2 на русский язык имеет экспериментально-лингвистический характер. Одна из его целей — дать унифицированный перевод концептуально-значимых ведийских понятий, сохраняя при малейшей возможности внутреннюю форму (или хотя бы ее образ) ведийского слова. Комментарии в необходимых случаях фиксируют неизбежный «сдвиг» по отношению к здравому смыслу и к стандартным формам языкового выражения[2]. Толкование строится на прин-

ципе самоуглубления, когда отдельные положения эксплицируются и доводятся до такого логического уровня, который, строго говоря, текстом не задан или, во всяком случае, не актуализирован. Существенно, однако, чтобы эти положения не выходили за некий предел, так или иначе выводимый из анализируемого текста.

Тело человека
X. 2

1. Кем были подобраны обе пяты Человека?
Кем была собрана плоть? Кем — обе лодыжки?
Кем — пальцы изваянные? Кем — отверстия?
Кем — обе выступающие кривизны посредине? Кто — опору [создал ему]?
2. Из чего же сделали Человеку
Обе лодыжки внизу, обе коленные чашечки вверху?
Разведя обе ноги, куда же приставили их?
А состав обоих колен? Кто же осмыслил это?
3. Четырехчастный, с приставленными концами соединяется
Выше обоих колен податливо-гибкий ствол.
Оба бедра, как и две лядвеи… Кто же это породил —
[Их], благодаря которым остов стал твердо-устойчивым?
4. Сколько богов, каковы они были?
Кто сложил у Человека грудь, шейные позвонки?
Сколькие расставили оба сосца? Кто — оба локтя?
Сколькие — плечевые кости? Сколькие сложили ребра?
5. Кто собрал обе его руки,
Говоря: «Да совершит он мужественное деяние!»?
Что за бог тогда приставил ему
К остову оба плеча?
6. Кто просверлил семь отверстий в голове:
Оба эти уха, обе ноздри, оба глаза и рот? —
Благодаря величию победы которых во многих местах
Четвероногие, двуногие идут [своим] путем.
7. Ведь он вставил между обеими челюстями многообильный язык,
Затем прикрепил могучую речь.
Он мощно вертится среди миров,
Рядясь в воды. Кто же осмыслил это?
8. [Тот], который его мозг, лоб [создал],
Затылок, кто первым [создал] череп,
Собрав должное быть собранным для обеих челюстей Человека, —
Что это за небесный [бог] поднялся на небо?
9. Приятные и неприятные многочисленные вещи,
Сон, угнетенность, изнеможение,
Наслаждения и услады — огромный,

От кого выносит [их] Человек?
10. Несчастье, распад, гибель —
Откуда же они в Человеке? А оставленность мыслью?
Удача, совершенная удача, неудача,
Мысль, подъемы — откуда?
11. Кто расположил в нем воды, вращающиеся во всех направлениях,
Многократно вращающиеся, рожденные, чтобы разлиться потоками,
Едкие, красновато-коричневые, красные, темно-дымные,
Устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек?
12. Кто в нем установил форму?
Кто — величину и имя?
Кто в нем — способность к движению? Кто — способность к различению?
Кто в Человеке — поступки [установил]?
13. Кто сплел в нем дыхание?
Кто — вдыхание и выдыхание?
Что за бог содыхание в нем,
В Человеке, прикрепил?
14. Кто в нем жертву установил?
Единственный из богов в Человеке?
Кто в нем — истинно-сущее, кто — лишенное законосообразности?
Откуда смерть? Откуда бессмертие?
15. Кто его одел одеждой? —
Кто уготовал ему век?
Силу кто ему даровал?
Кто уготовал ему быстроту?
16. Благодаря кому протянул он воды?
Благодаря кому сделал он день сияющим?
Утреннюю зарю благодаря кому зажег он?
Благодаря кому далось ему наступление вечера?
17. Кто в нем установил семя?
Говоря: «Да протянется нить!»
Кто пробудил в нем мудрость?
Кто поставил музыку? Кто — плясания?
18. Благодаря кому покрыл он эту землю?
Благодаря кому он объял небо?
Благодаря кому Человек величием
Под стать горам? Благодаря кому [под стать] деяниям?
19. Благодаря кому следует он за Парджаньей?
Благодаря кому — за прозорливым Сомой?
Благодаря кому — жертва и вера?
Благодаря кому в нем установлен разум?
20. Благодаря кому он находит искушенного в откровении?
Благодаря кому — этого Высочайшего?
Благодаря кому этот Огонь [находит] Человек?
Благодаря кому год он измерил?

21. Бра́хман находит искушенного в откровении,
Бра́хман — этого Высочайшего,
Бра́хман этот Огонь [находит], Человек,
Бра́хман год измерил.
22. Благодаря кому живет он согласно богам?
Благодаря кому — согласно племенам божественного рода?
Благодаря кому — это иное, не власть?
Благодаря кому — истинно-сущее, [что] зовется властью?
23. Бра́хман живет согласно богам.
Бра́хман — согласно племенам божественного рода.
Бра́хман — это иное, не власть.
Бра́хман — истинно-сущее, [что] зовется властью.
24. Благодаря кому эта земля установлена?
Благодаря кому высшее небо поставлено?
Благодаря кому это устремленное вверх и поперек
Воздушное пространство поставлено, протяженность?
25. Бра́хманом земля установлена.
Бра́хман[ом] высшее небо поставлено.
Бра́хман[ом] это устремленное вверх и поперек
Воздушное пространство поставлено, протяженность.
26. Голову его сшив,
Также и сердце, Атхарван
Вверх из мозга поднялся,
Из темени очищающийся [побуждал их].
27. В самом деле, эта голова Атхарвана —
Сжатый божественный сосуд.
Дыхание охраняет эту голову,
Пища, а также разум.
28. Ввысь ли был он создан, поперек ли был он создан?
Стал ли Человеком во всех направлениях?
Кто знает крепость Бра́хмана,
По которой зовется Человек?
29. Кто в самом деле знает эту крепость Бра́хмана,
Окутанную бессмертием,
Тому и Бра́хман, и [что] от Бра́хмана
Дают зрение, дыхание, потомство.
30. В самом деле, ни зрение, ни дыхание
Не покинет прежде старости того,
Кто знает крепость Бра́хмана,
По которой зовется Человек.
31. Восьмиколесная, девятивратная,
Неприступна крепость богов.
В ней золотой сосуд,
Небесный, окутанный сиянием.
32. В этом золотом сосуде

О трех спицах, о трех опорах,
Что за Атманское чудо в нем!
В самом деле, об этом знают лишь знатоки Бра́хмана.
33. В далекосверкающую, желтоватую,
Окутанную славой,
Золотую крепость — Бра́хман
Вошел, в непобежденную!

Комментарий к переводу

1. Подобраны ⟨...⟩ собрана ⟨...⟩ — слова одного корня (*ābhṛte* ⟨...⟩ *sámbhṛtam* ⟨...⟩) от *bhar-* 'нести', 'брать'; собств. при интерпретирующем переводе: 'принесены' & 'подобрана' ('собрана'). Ср. W. (— Whitney): 'were brought', R. (— Renou): 'été apportés'. Пальцы изваянные (*aṅgúlīḥ péśanīḥ*), собств. 'красивые', 'хорошо оформленные', 'точеные', этимологически — 'писаные' (ср. *piś-* : слав. **pьsati* и т. п.). Обе выступающие кривизны, т. е. ягодицы, образующие зад, — так предлагается здесь переводить неясное вед. *ucchla*(*ṅ*)*khaú* (W. и R. оставляют это слово без перевода, D. [— Deussen]: 'Die Strecker', в комментарии: «die von der Mitte aus sich streckenden»); существенны в данном случае два семантических компонента: 'выступать', 'выдаваться' (*ucchla/l- < *ut-śal-*) и 'изгиб', 'кривой' (*aṅkh-*, ср. *aṅká-* 'изгиб', 'искривление', 'крюк', ср. здесь же *aṅgúlīḥ* и т. п.). Человек (*pū́ruṣa*) — основная тема всего текста. Она двоится в своем отнесении и к Первочеловеку, для которого *Pū́ruṣa-* является фактически собственным именем (о жертвоприношении богами космического гиганта Пуруши, разъятого по частям, из которых потом были созданы элементы Вселенной, см. РВ X. 90 и др.), и к человеку вообще (каждому, любому, мифологизируемому лишь в той степени, в какой он соотносится с Пурушей, своим первопредком). Тема *Pū́ruṣa*'и отзывается и на звукоизобразительном уровне, когда речь идет об опоре Человека, ср.: *pā́rṣṇī* 'обе пяты' — *pū́ruṣasya* — *pratiṣṭhā́m* 'опору' (*p-r-ṣ-a*). Как показывает X. 2. 1 и как следует из принципов ведийской космологии, все созданное (в том числе и Человек) нуждается в опоре, начинается с нее. Опора (*pratiṣṭhā́*) в этом месте может пониматься как указание на ноги. Ср. R.: 'Qui (a fait les pieds, son) point d'appui'?

2. Приставили ⟨...⟩ состав (*nyàdadhuḥ* ⟨...⟩ *sandhī́*) — имеет целью единым образом обозначить общий элемент *dh-* (: *dhā-* 'ставить', 'класть'). Как правило, этот принцип выдерживается и далее. Разведя (*nirṛ́tya*), собств. 'раздвинув' (ср. *nis-ar-*). W.: 'separating' (?), R.: 'a-t-on tire'. Осмыслил (*ciketa*) —в этом переводе акцент перенесен на второй из двух семантических множителей — 'заметить' (перцептивный аспект) и 'ментально обработать' (т. е. 'подобрать замеченному соответствующий смысл'), ср. 7d.

3. Ствол (*kábandham*), ср. W.: 'trunk', R.: 'le tronc'; как переносное значение — 'корпус', 'каркас', 'туловище', но и 'бочка', т. е. сосуд (ср. отождествление человеческого тела с сосудом [скудельным] в других традициях). Податливо-гибкий (*śithirá-*) ⟨...⟩ твердо-устойчивым (*súdṛḍha-*) — перевод эксплицирует семантические элементы соответствующих слов и соотносит их друг с другом через противопоставление. Это ⟨...⟩ [Их], благодаря которым ⟨...⟩ (*tád* ⟨...⟩ *yā́bhyām*) — несогласование в числе двух соотнесенных друг с другом местоимений.

4. Оба локтя (*kaphoḍaú*) — неизвестное слово, оставленное R. без перевода (W.: 'the two collar-bones' [?]).

6. Четвероногие, двуногие (*cátuṣpādo dvipā́do*) — известная формула, обозначающая животных и людей и восходящая к индоевропейскому поэтическому языку, см. о ней: *R. Schmitt*. Dichtung und Dichtersprache der indo-germanischen Zeit. Wiesbaden, 1967. S. 12. Ср.: *yá ī́śe asyá dvipadaś cátuṣpadaḥ* (РВ X. 121. 3) «кто владеет его двуногими [и] четвероногими», но и: «Он сотворил двуногие тела, он сотворил четвероногие тела ⟨...⟩ он, пуруша, вошел в тела» (БрУпМ II. 5. 18), где «сотворил ⟨...⟩ тела» (*puraṣ cakre*, букв. 'сотворил города') реализует распространенную метафору «тело — город (крепость)», ср. Мбх XII. 11132 и др. То, что *pur* в данном месте БрУп нужно понимать как тело (*śarīra*), следует из толкования Шанкары. Ср. сходную образность в связи с солнцем: *apā́d ágre sámabhavat* ⟨...⟩ *cátuṣpād bhūtvā́* ⟨...⟩ *sárvam ā́datta bhójanam* (АВ X. 8. 21) «Безногим вначале он возник ⟨...⟩ Став четвероногим ⟨...⟩ он взял себе все наслаждения». ...*ṣām puru*... снова отсылает к *Pū́ruṣa*. К мотиву семи отверстий в голове см. коммент. к 26.

7. Речь (*vā́c-*) — иногда предпочитают переводить здесь как 'голос' (W.: 'voice'); D.: 'der Rede Kunst'. Многообильный (*purū́cī-*) — ср. D.: 'vielgewandte', W.: 'ample', R.: 'généreuse'. Он (*sá*) — неясно, о ком идет речь: о боге или Человеке.

8. Затылок (*kakā́ṭikā-*) — перевод приблизителен. В плане звукового подобия ср. *yatamó* ⟨...⟩ *prathamó* ⟨...⟩ *katamáḥ*; *lalā́ṭam* ⟨...⟩ *kapā́lam*, грамматические фигуры типа *citvā́ cítyam* или figura etymologica *dívam* ⟨...⟩ *deváḥ*. К мандельштамовской теме: «Для чего должен череп развиться...».

9. Наслаждения и услады (*ānandā́n* ⟨...⟩ *nándāṁś*...) — слова одного корня *nand-*; ср. выше сходное сопряжение по несколько иному принципу: *priyā-priyāṇi*. От кого (*kásmād*) — такой перевод имеет целью отличение «лично»-вопросительного *kásmad* от «безлично»-вопросительного (*kúto*, ср. АВ X. 2. 10 и др.). Выносит (*vahati*) — собств. '[вы]возит'.

10. Несчастье, распад, гибель (*ā́rtir ávartir nírṛtiḥ*) — все три слова содержат общую основу *ṛti-* (*ar-* : *ṛ-*), дифференцируемую разными пре-

фиксами (*ā́*, *áva*, *nís*). Удача, совершенная удача, неудача (*rā́ddhiḥ sámṛddhir ávyṛddhir*) — все три слова восходят к одному и тому же корню *ṛdh-*, выступающему, однако, в разных ступенях чередования и с разными префиксами (*sam-*, *a-vi-*) или без префикса вообще. Оставленность мыслью (*matíḥ* — *a-matíḥ*) соотносится с мыслью (*matír*). Параллелизм *mati-* : *a-mati-* не отражен W.; R. трактует его иначе ('la mémoire 〈...〉 l'oubli'). Подъемы (*uditayaḥ*), ср. W.: 'uprisings', R.: 'les prospérités'; возможно, речь идет о восхождениях мысли, о вдохновении как поднятии духа и т. п. (в этом контексте *память* кажется менее удачным вариантом перевода).

11. Расположил (*vyàdadhād*) — вынужденное исключение в переводе форм глагола *dhā-* элементом *став-* (собств. 'расставил 〈...〉 воды'); W.: 'disposed'; R.: 'a disposé'. Воды (*ā́paḥ*) — различные жидкости, входящие в состав человеческого тела; ср. ниже их дифференциацию по цвету — красновато-коричневые, красные, темно-дымные (*aruṇā́ lóhinīs tāmradhāmrā́*), в основе которой, как было недавно выяснено, лежит архаичная классификация космобиологического характера, см.: *В. Тэрнер*. Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации // *В. Тэрнер*. Символ и ритуал. М., 1982. Вращающиеся во всех направлениях 〈...〉 вращающиеся (*viṣūvṛ́taḥ purūvṛ́taḥ*) — звуковое подобие, распространяющееся на шесть сегментов (*-ūvṛ́taḥ*) и отмечающее границу между концом первого и началом второго стиха.

12. Величину (*mahmā́nam*) — можно понимать как рост (R.: 'la taille'). Способность к движению 〈...〉 способность к различению (*gātúṃ* 〈...〉 *ketum*) — семантический компонент, обозначающий внутреннюю расположенность субъекта к действию, вводится в перевод на основании интерпретации образований на *-tu-* (ср. *-ti-*), данной им Э. Бенвенистом. Способность к различению (*ketúṃ*) — возможны и другие переводы, ср. W.: 'display' (?); R.: 'l'intelligence'; *ketúṃ* содержит тот же корень, что и *ciketa*, о котором см. коммент. к 2. Поступки (*carítrāṇi*) — может быть понято и как способы поведения, виды поведения (ср. W.: 'behaviours'). Заслуживает внимания попытка конкретного понимания *carítrāṇi*, ср. R.: 'Qui (a mis) les pas dans l'Homme?'. В этом случае устанавливается более прямая связь этого слова с *gātúm* (12c).

13. Дыхание 〈...〉 вдыхание и выдыхание 〈...〉 содыхание (*prāṇám* 〈...〉 *apānáṃ vyānám* 〈...〉 *samānám*) — эти обозначения разных видов жизненного дыхания, различавшихся в древнеиндийской космобиологической и мистико-физиологической традиции, даны в условных переводах, имеющих целью, во-первых, подчеркнуть тождество исходного элемента (*an-* 'дых-') и, во-вторых, отразить (хотя бы отчасти) семантику префиксов. Ср. L. (— Ludwig): 'Atem 〈...〉 Hauch 〈...〉 Durchatmung 〈...〉 gesammten Atem';

D.: 'Aushauch ⟨…⟩ Einhauch ⟨…⟩ Zwischenhauch ⟨…⟩ Allhauch'; W.: 'breath ⟨…⟩ expiration ⟨…⟩ respiration ⟨…⟩ conspiration'; R.: 'souffle d'avant ⟨…⟩ souffle d'arrière ⟨…⟩ souffle transverse ⟨…⟩ souffle circulaire'. Прикрепил (*ádhi śiśrāya*) — ср. W.: 'attached'; R.: 'a fixé'.

14. Единственный из богов (*éko devó*) — собственно, речь идет о конкретном боге, которому приписывается нижеуказанное действие: 'one god' (W.), 'dieu particulier' (R.). Истинно-сущее (*satyám*) — перевод, эксплицирующий логико-семантическую структуру слова ('истинное' & 'сущее'); при таком понимании противопоставленное этому слову *anṛtaṃ*, переводимое условно как 'лишенное законосообразности', высвечивает два связанных межлу собой смысла — 'не-истинное' & 'не-сущее'; хотя в своем максимуме такая экспликация должна быть признана слишком «сильной», сама ее идея, понимаемая как предел становления, кажется, верна. Ср. W.: 'truth ⟨…⟩ untruth'; R.: 'la réal ⟨…⟩ l'irréal'. Откуда смерть? Откуда бессмертие? (*kúto mṛtyúḥ kúto 'mṛ́tam*) — ср. X. 7. 151: *yátrāmṛ́taṃ ca mṛtyúśca puruṣé'dhi samā́hite* «Где бессмертие и смерть в Пуруше сосредоточены ⟨…⟩» или в РВ X. 121. 2: *yásya chāyā́mṛ́taṃ yásya mṛtyúḥ* «чье отражение — бессмертие, чье — смерть» и др.

15. Одел одеждой (*vásaḥ paryadadhāt*) — этот буквальный перевод имеет целью сохранить единство в передаче глаголов с элементом *dhā-*; более литературный перевод — *окутал одеждой* (ср. R.: 'a enveloppé du vêtement', но у W.: 'put about him clothing'). Век (*ā́yur*) — срок жизни (W.: 'life-time'; R.: 'durée du vie').

16. Благодаря кому (*kéna*) — также может быть передано как *благодаря чему, чем* (эти варианты предусматривались уже L.), ср. W.: 'With what', но R.: 'Grâce à qui'. Выбор «лично»-вопросительного варианта перевода (ср. коммент. к 9) объясняется позже раскрываемым субъектом действия — Брахманом. Протянул он вóды (*ā́po anvatanuta*) — т. е. простер, распространил; ср. *anantáṃ vítataṃ purutrá* (АВ X. 8. 12) «Бесконечное растянуто по многим местам»; однако само сочетание *tan-* 'тянуть' & *ap-* 'воды' показательно как намек на идею тела, Я, человека (ср. др.-инд. *tanū́-*) и на идею преемственности (ср. др.-инд. *tantí-* 'нить', 'вервь', 'связь'), в частности в череде поколений (ср. вед. *tanū-kṛt-* 'себя рождающий' РВ VIII. 79. 3), ср. коммент. к 17; с этим перекликается идея животворных, родовых вод. Далось ему наступление вечера (*sāyaṃbhaváṃ dade*) — ср. R.: 'a-t-il reçu en don le soir', где семантика *dade* распределяется между *a reçu* 'получил' (т. е. дал себе — в соответствии с медиальным залогом от *dā-* 'дать') и *en don* 'в дар'. Зато *sāyaṃbhavá-* получает у R. слишком облегченное отражение. Далось настоящего перевода вполне в духе известной традиции: «И как, спрошу, далось нам это | Так ни с того и ни с сего?..» (Тютчев).

17. Установил семя (*réto nyàdadhāt*) — естественнее: 'вложил семя', но связь вед. *dhā-* с переводящим его рус. *стан- / став-*, о котором см. выше, обязывает использовать и здесь стандартный вариант. Та же проблема возникает в связи с поставил музыку (*bāhám* ⟨...⟩ *dadhau*), собств. 'учредил' ('определил', 'предназначил'), 'ввел', 'познакомил', 'облегчил' и т. п. в нестрогом переводе. Интересно, что и мудрость (*medhā́*) при этимологическом анализе обнаруживает в своем составе семантический элемент 'ставить': ср. к *medhā́* вед. *mandhātā́* и *mánas* & *dhā-*, с одной стороны, и авест., др.-перс. *mazdā* (<**maz-dhā́-*) — с другой. Следовательно, *medhā́* предполагает и.-е. **mn̥s-dhḗ* 'ума установление', ср. коммент. к 19. «Да протянется нить!» (*tántur ā́ tāyatām*) — т. е. «Да продлится его род!» (ср. в непосредственном соседстве мотив вложения семени), ср. коммент. к 16а: мотив протянутых вод. Ср.: *yó vidyā́t sū́traṃ vítataṃ* ⟨...⟩ *sū́traṃ sū́trasya yó vidyā́t sá vidyād brā́hmaṇam mahát* (АВ X. 3. 37) «Кто знает нить протянутую ⟨...⟩ нить нити кто знает, тот знает Великого Брахмана»; *vedāhám sū́traṃ vítatam* (АВ X. 8. 38) «Я знаю нить протянутую».

18. Объял небо (*páryabhavad dívaṃ*) — букв. 'об-стал небо'. Если учесть, что в предыдущем стихе тем же корнем *bhū- / bhav-* обозначена земля (*bhū́mi*), то в экспериментальном переводе, ориентирующемся на верность передачи внутренней формы ведийских слов, первые две строки 18ab можно было бы передать примерно так: «Благодаря кому об-вернул он эту ставшую (т. е. землю)? Благодаря кому он об-стал небо?» Показательна и сама связь *bhū- / bhav-* 'быть', 'становиться', 'стать' с *dhā-* 'ставить', 'устанавливать' и т. п. Величием (*mahnā́*) — ср. величину (*mahmā́naṃ*) в 12b: оба слова восходят к *mah-* 'большой'.

19. Следует за Парджаньей, ⟨...⟩ за Сомой (*Parjányam ánveti Sómaṃ*) — упоминание этих божественых имен (Парджанья — бог оплодотворяюще-живительной грозы, Сома — деифицированное растение, из которого приготовляется напиток бессмертия *амрита*, дающий, в частности, прозрение, ср. «прозорливый Сома», Парджанья — отец Сомы, ср. *parjányaḥ pitā́* в РВ IX. 82. 3; он производит скот, растения, семена, пищу) имеет целью подчеркнуть единство идеи плодородия, проявляющейся и внизу (сексуальная сила), и вверху (ментальная сила), отсюда — непосредственный переход к разуму (19d), ср. выше о мудрости (*medhā́*), 17с (ср. рус. *мудр-* : *муде*, из **mǫd-r-* : **mǫd-*; ср. **mǫdrostь* : **mǫdostь*, так сказать, верхняя и нижняя мудрость). Установлен разум (*níhitaṃ mánaḥ*) — т. е. *ni-dhā* & *manas*, см. коммент. к 17с; кстати, и *вера* (*śraddhā́*) своей внутренней формой обнаруживает присутствие элемента *dhā-* 'ставить', 'устанавливать'; ср. вед, *śrád dhā-* 'доверять' (*śrád* ⟨...⟩ *dádhat* — РВ X. 39. 5; *śrád* ⟨...⟩ *dhatta* — РВ II. 12. 5; *śrád-dádhāna-*, *śraddhita* — РВ I. 104. 6), авест. *zrazdā*, *zras* (-*ča*) *dāt er glaube*,

zrazda'ti 'доверие', а также лат. *crēdō*, др.-ирл. *cretim* и др., восходящие к и.-е. **k'red-* (**k'erd-*) & **dhē-*.

20. Искушенного в откровении (*śrótríyam*) — имеется в виду брахман, сведущий в священном знании, передаваемом путем откровения — шрути (в отличие от заучиваемого знания — смрити). О таком знающем шрути ср. БрУп IV. 3. 33 (*śrotríyo*). Высочайшего (*parameṣṭhínam*) — этим эпитетом обычно определяется Праджапати, «Господин потомства», покровитель всего живого и творец жизни; ср., например, АВ X. 7. 17. Этот Огонь [находит] Человек? (*imám agníṃ pū́ruṣaḥ*) — речь идет о деифицированном Огне-Агни во всем многообразии его форм. К мотиву индивидуального обретения огня ср.: «...когда меня подносили к окну, я увидел вспыхнувший газ в колониальном магазине Выгодчикова — разволновался, затрясся и торжественио произнес — свое первое слово: — "Огонь"...» (*Андрей Белый.* Котик Летаев). Год он измерил (*saṃvatsaráṃ mame*) — имеется в виду установление годового цикла (жертвоприношений); типологически важны примеры, в которых название года мотивируется признаком «мерить» (ср. лит. *mètai* 'год' и т. п.). Не только год измеряется Солнцем, но и пространство (ср. АВ X. 8. 3: *bṛhán ha tasthau rájaso vimā́no...* «Очень высоко находится мера пространства»).

21. Бра́хман (*Bráhman*) — существительное среднего рода, кодирующее ряд важнейших абстрактных понятий — «молитва», «сакральная формула», «мудрость, заключенная в Ведах», «абсолютный принцип» (в поздне- и послеведийское время) и т. п. Существенно, что Бра́хман (*Bráhman*) противопоставлено слову *брахма́н* (*brahmán*) мужского рода со значением имени деятеля — 'жрец-знаток заклинаний', 'главный жрец-руководитель жертвоприносительного ритуала'; при этом общий смысловой центр обоих слов достаточно прозрачен. В данном месте (21с) показательно соотношение-сближение Брахмана и Человека. При свете этимологии оба слога объединяются идеей множества, возрастания (соответственно *brah- / bṛh-* и *pū̆r-*). D. в коммент. к 21 (но имея в виду и строфу 25) пишет о соотношении Брахмана и Человека: «Charakteristisch ist im Folgenden der Wechsel zwischen *bráhma* und *brahmaṇā́*, der Mensch erlangt seine Übermacht durch das Brahman, ist aber, seinem bessern Teile nach, dieses Brahman selbst».

22. Благодаря кому живет он согласно богам? (*kéna devā́ñ ánu kṣiyati*) — т. е. согласно заветам богов, следуя им. Тем не менее из-за бесспорной эллиптичности это место допускает разные трактовки. Ср. L.: «Wodurch wohnt er den Göttern nah, wodurch den götterentsproßenen Stämmen?»; D.: «Durch wen wohnt unter Cöttern er und unter Menswhen, gottentstammt?»; W.: «Wherewith does he dwell upon (?) the gods?..»; R.: «Grace à qui habite-t-il le long des dieux?..». Благодаря кому — это иное, не власть?

(*kénedám anyán nákṣatram*) — здесь принимается интерпретация *nákṣatram* как *ná & kṣatram* (восходящая к индийской народной этимологии, представленная в переводе Гриффитса и усвоенная D. и R.), а не как одного слова со значением 'созвездие'. При такой интерпретации открывается возможность соотнести *ná-kṣatram* с *kṣatram* (22d). Поскольку *kṣatrá-* обозначает не только власть, но и воинское сословие (второе в древнеиндийской социальной иерархии), D. и R. видят в этом месте намек на три сословия ведийского общества: брахманов, живущих по заветам богов, воинов-кшатриев и иных, т. е. вайшьев и шудр. Такая интерпретация этой строки (кстати, она соотносима с известным отрывком о социальных группах из гимна Пуруше — АВ X. 90. 11—12) определяет и понимание следующей. Перевод же W. («Wherewith this other asterism?») сам автор квалифицирует как «механический». Истинно-сущее (*sat*) — см. коммент. к 14.

24. Земля установлена ⟨...⟩ высшее небо поставлено (*bhūmir víhitā ⟨...⟩ dyaúr úttarā hitā́*) — ср. уже отмечавшуюся выше игру разных форм глагола *dhā-*, а также в 24d: *antárikṣam ⟨...⟩ hitám*. Высшее небо — место, где обитают боги и царь мертвых Яма, с которым там пируют «отцы», души умерших предков. Любопытно, что слово для обозначения неба относится к женскому роду, хотя обычно Небо (= Отец) противопоставляется Земле (= Матери) как слово мужского рода слову женского рода. Вверх и поперек (*ūrdhvám tiryák ca*), как и протяженность (*vyáco*), — важные параметры ведийского космоса.

25. Бра́хманом ⟨...⟩ Бра́хман[ом] ⟨...⟩ Бра́хман[ом] (*bráhmaṇā ⟨...⟩ bráhma ⟨...⟩ bráhma*) — в построенных по принципу параллелизма конструкциях не выдерживается единый падеж ключевого слова: в первом случае (25a) — инструментальный, во втором (25b) и третьем (25c) — именительный (если только не трактовать эту форму как окказиональный «сокращенный» инструментальный падеж). W. делает попытку узаконить именительный падеж в своем переводе: «the bráhman is the sky set above, the brahman this atmosphere, the expanse set aloft and across». Тем не менее форму *bráhma* уместнее понимать как результат некоей аттракции. В связи с этим см. коммент. к 21 у D.

26. Как и 27, трудное для понимания место, тем более что строфы 26—27 прерывают последовательность довольно единых по структуре строф. Атхарван (*Átharvā*) — nom. propr. жреца огня, по которому назван и весь его род. Создание АВ связано с родом Атхарвана (в частности, с ним соотнесена белая магия в этом памятнике). Особую сложность представляет понимание глагола *praírayat*: теоретически он может объясняться и как непереходный глагол ('поднялся'), и как переходный каузативный глагол ('побуждал' и т. п.). Перевод R. в этом месте строится по принципу «суммации»: «...il s'éleva | un [vent] purifiant qui le poussa en avant». W., напротив, пытает-

ся найти выход из положения: «Atharvan, having sewed together his head, and also (*yát*) his heart — aloft from the brain the purifying one sent them forth, out of the head». Неопределенность несколько усугубляется не до конца ясным распределением между конкретными воплощениями субъекта — Атхарваном, Сомой и Ветром (очищающий[ся]). Два мотива особенно подчеркиваются в связи с этим: во-первых, поднятие Атхарвана, как Сомы (очищающийся — *pávamāno*), к голове, занятие им места над мозгом, откуда он побуждает людей, т. е. брахма́нов (ср. D. S. 269); во-вторых, так называемое «одушевление» Человека с помощью Ветра или Дыхания (ср. 26d и 27c). В *ūrdhváḥ praírayat* 〈...〉 *'dhi śīrṣatáḥ* R. видит косвенный намек на *brahmarandhra*, или черепную щель, облегчающую переход к Брахману. В Упанишадах не раз описывается сходный путь к бессмертию для наделенных высшим знанием. Ср.: «В сердце — сто и одна артерия, одна из них ведет к голове. Идущий по ней достигает бессмертия» (ЧхУп VIII. 6. 6)[3]; ср. то же — КатхУп VI. 16. Подробнее ср. МайтрУп VI. 21: «Ведущая вверх артерия, называемая *сушумна*, ведущая дыхание, разделяется в нёбе. Через нее, соединенную с дыханием слогом *Аум* и разумом, пусть он поднимается, вверх. Вернув кончик [языка] на нёбо, сдерживая чувства, [он], великий, взирает на величие. Затем он лишается собственного существа. Лишившись собственного существа, он не бывает причастным счастью и несчастью, достигает одиночества. Ибо сказано так: И вот, утвердив сначала [там] сдержанное дыхание, затем достигнув предела, пусть после этого он соединится с беспредельным в темени головы». Особый аспект подчеркнут в АйтУп I. III. 12—13: «И, рассекши [черепной] шов, он [Атман] вошел через эти врата 〈...〉 Это — блаженство 〈...〉 Рожденный, он стал рассматривать существа [с мыслью]: "О чем другом захотели бы здесь говорить?" Он увидел этого пурушу, воспринимающего Брахмана, [и сказал]: "Я увидел это"». Из темени (*'dhi śīrṣatáḥ*) — ср. особую отмеченность темени человека в этом контексте (собств. 'из макушки', слово того же корня, что и голова).

27. Сжатый божественный сосуд (*devakośáḥ sámubjitaḥ*) — 'сжатый', или 'сдавленный', или даже 'закрытый', ср. W.: 'pressed together'; R.: 'bien obturée' ('bien fermée' — EVP. II. S. 71); несколько иной аспект подчеркивается D.: 'vollgestopft', с указанием — в духе позднейших идей, — что рот, нос, глаз, ухо являются местопребыванием соответственно Агни, Ваю, Адитьи, Дишас (ср. другой вариант идеи «набитости», агломеративности: «Когда бы, человек, — я был пустым собраньем | Висков, и губ, и глаз, ладоней, плеч и щек!» у Пастернака); об антропоморфном использовании образа сосуда см. выше, ср. также 31—32.

28. К идее «выстраивания» Человека в разных направлениях см. 24 и коммент. к 24. Стал (*ā́ babhūva*) — ср. становление как фиксацию сдвига

между бытием и небытием и многочисленные примеры кодирования «быть» и «стать» общим для них языковым элементом. Этот аспект связи тем более существен, что АВ X. 2 представляет собой своего рода *dhā*-текст, текст об установлении (ср. «установить» — «ставить» — «стать» — «быть»). Кто знает крепость Бра́хмана (*púraṃ* ⟨...⟩ *bráhmaṇo*...), по которой зовется Человек (*púruṣa*) — труднопереводимая игра слов, основанная на мифопоэтической этимологии: *puruṣa* 'Человек' от *púr*- 'крепость' (характерно *ú* вместо *ū́* в *pū́ruṣa*); удачен перевод D.: «Der erkannt hat die Burg Brahman's, deren Bürger er selbst ist». Ср. 30cd (известны и варианты без игры слов типа: *yé púruṣe. bráhma vidús té viduḥ parameṣṭhínam* [АВ X. 7. 17] «Те, кто знает Брахмана в Человеке, они знают высшего бога»). Мотив крепости (или града) Бра́хмана широко известен в Упанишадах. Ср., например: «...освобожденный от грехов, он возводится *саманами* в мир Брахмана. Из этого прибежища всего живого он зрит пурушу, выше высокого, обитающего в граде [тела]» (ПрУп V. 5)| «Кто всезнающий ⟨...⟩ Тот — Атман, утвержденный в пространстве [сердца], в божественном граде Брахмана» (МундУп II. 2. 7) или «В этом граде Брахмана [существует] обиталище — малый лотос ⟨...⟩ Если в этом граде Брахмана заключено все — и все существа, и все желания, — что же остается от [всего] этого, когда он достигает старости или гибнет? ⟨...⟩ Он (град Брахмана) не стареет со старостью [тела], он не гибнет с его смертью. Это истинный град Брахмана, в нем заключены все желания» (ЧхУп VIII. 1. 1—5) и др. Впрочем, уподобление человеческого тела граду, крепости известно и в буддизме. Ср. в «Дхаммападе»: *atthīnaṃ nagaraṃ kataṃ māṃsalohitalepanaṃ | yattha jarā ca maccū ca māno makkho ca ohíto* (XI. 5 и 150) «Из костей эта крепость создана, плотью и кровью оштукатурена; старость и смерть, обман и лицемерие заложены в ней». Заслуживают внимания и библейские аналогии: «Вспомни, что из глины Ты создал меня ⟨...⟩ Кожей и мясом Ты облек меня, костями и жилами скрепил меня...» (Книга Иова X, пер. С. С. Аверинцева).

29. [Что] от Бра́хмана (*brāhmā́s*) — т. е. то, что коренится в Бра́хмане, происходит от него, объясняется им; свойства Бра́хмана, его суть. Ср. R.: «les (essences) issues du brahman», перевод W. представляется неоправданным («the bráhman and the Brahmans...»). Дают (*daduḥ*) — собств. 'дали' (и это данное актуально пребывает).

30. См. коммент. к 28.

31. Описание тела Человека. Восьмиколесная, девятивратная (*aṣṭácakra návadvārā*) — т. е. имеющая восемь членов (как это предусмотрено классической индийской анатомией; согласно D. 270, речь идет о двух руках и двух ногах, делимых соответственно локтем и коленом каждая на две части, — всего восемь) и девять отверстий (ср. ШвУп III, 18 и др., включая

АВ X. 8, 43; *puṇḍárīkaṃ návadvāraṃ* 'Лотос девятивратный' — о человеческом теле); но иногда говорится о семи отверстиях, иногда и об одиннадцати — «Вот град с одиннадцатью вратами...» (КатхУп V. 1). З о л о т о й с о с у д (*hiraṇyáyaḥ kóśaḥ*) — равным образом *kośa-* можно переводить как 'ларец', 'шкатулка' и т. п., т. е. своего рода дарохранительница, *cista*; обычно под золотым сосудом понимают голову; D. соотносит его с сердцем. Сам образ такого ларца или сосуда хорошо известен в Упанишадах. Ср.: «В золотом высшем ларце — незапятнанный, не имеющий частей Бра́хман...» (МундУп II, 2, 10) или: «Не истощается ларец, внутренность которого — воздушное пространство, а дно — земля» (ЧхУп III. 15).

32. О т р е х с п и ц а х (*tryàre*)... или «о трех лучах». Есть предположение (R.), что здесь намекается на три «качества» (*guṇa*), ср. философскую систему санкхьи (ср. также АВ X. 8. 43: *tribhír guṇébhir ā́vṛtam* «тремя шнурами [качествами] об-вернутый»). О т р е х о п о р а х (*trípratiṣṭhite*) — к мотиву опоры см. 1. Ср. также РВ I. 34. 2: *tráya skambhā́sa skabhitā́sa ārábhe* «Три опоры прикреплены, чтобы [за них] держаться». А т м а н с к о е ч у д о (*yakṣám ātmanvat*) — Атман (*ātmán*), букв. 'дыхание, дух', жизненный принцип, индивидуальное начало, *Я*; как индивидуальное *Я*, Атман идентичен абсолютному *Я*, Бра́хману; слово *yakṣá* в данном контексте нужно понимать не как обозначение чудовища (ср, W.: *monster*), а именно как чудо (ср. русск. *чудо*; *чудовище*). Ср. сходное употребление: *mahád yakṣáṃ bhúvanasya mádhye* (АВ X. 7. 38) «Великое чудо посреди мироздания» (ср. X. 8. 15) и особенно *tásmin yád yakṣám ātmanvát tád vaí brahmavído viduḥ* (X. 8. 43) «Какое в нем чудо, обладающее Атманом, это знают знатоки Бра́хмана!».

33. Ж е л т о в а т у ю (*háriṇīm*) — этот эпитет снова возвращает к мотивам, связанным с Сомой (в данном случае — с его цветом). О к у т а н н у ю с л а в о й (*yáśasā sampárīvṛtām*) собств. 'об-вернутую [со всех сторон] славой'; ср. 29: *amṛ́tenā́vṛtāṃ* 'окутанную бессмертием', а также другие способы употребления *vṛ(t)-* в этом тексте. Значимо помещение на последнем месте текста слова с «положительным» значением — н е п о б е ж д е н н у ю (*áparājitāṃ*), — тем более что именно в конце текста содержится кульминация описываемого в нем смысла — вхождение Брахмана в Человека, к которому отсылает — и в звуковом, и в содержательном, и в символически-образном планах — *púraṃ* 'крепость' (см. выше).

Текст АВ X. 2 не одинок. Тема Пуруши-Человека объединяет его со знаменитым гимном Пуруши (РВ X. 90), структура которого проанализирована в другом месте, с АВ X. 7 (отчасти с X. 8), с ШБр VI. 1. 1 и др. Тема Бра́хмана определяет еще более широкий контекст для АВ X. 2, охватывающий тексты от Вед до Упанишад. Тем не менее в некоторых отношениях текст X. 2

уникален и существенно выделяется среди перечисленных соотносимых с ним текстов. Даже краткий анализ структуры рассматриваемого текста позволяет в известной степени дифференцировать общее и особое и тем самым наметить ведущие черты, определяющие его индивидуальность.

Исследователи в целом согласны между собой в членении гимна X. 2 и с небольшими вариациями воспроизводят схему, намеченную еще П. Дейссеном, строфы 1—8: состав тела; строфы 9—17: функции тела (в частности, связанные с чувствами, ощущениями, интеллектуальными способностями и т. п.); строфы 18—25: величие человека и его власть над миром, роль Бра́хмана; строфы 26—33: Человек как носитель богов и Бра́хмана, Атманское чудо. Однако при более дифференцированном подходе обнаруживаются такие признаки текста, которые позволяют отнести его к особому архаичному жанру брахмодья, представляющему собой серию загадок (вопросов и ответов) на космологические темы и отраженному в ряде ведийских текстов[4]. В самом деле, наиболее яркая внешняя черта АВ X. 2 — обилие вопросов в тексте (на 33 строфы, т. е. 132 стиха, приходится около 80 вопросов). При этом около 65 вопросов (т. е. более 80%) вводятся вопросительным местоимением *ká-* (*kás*) 'кто', чаще всего в форме Nom.Sg. *kás* (*káḥ*, *kó*) — 34 раза, и в форме Instr.Sg. *kéna* — 29 раз. Русский перевод не вполне отражает реальное положение вещей, так как в значительном числе случаев (23) *kéna* переводится как 'благодаря кому'; строго говоря, исходным и глубинным во всех этих случаях нужно считать 'кем', т. е. «Кем [а не благодаря кому!] протянул он воды? Кем сделал он день сияющим?» (16ab). Лишь дважды выступает форма Abl.Sg. *kásmād* в 2a (*kásmān nu…*) и 9d. Русский перевод по необходимости уменьшает сферу кто, ср. 'из чего' (2a), 'что за' (5c *kó*), 13c (*ko*). Если учесть, что другие Pron. interrog. содержат элемент *ka-* и соотносимы с *kás* (ср. *katamáḥ* — 8d и *katamé* — 4a, букв. 'который', так сказать, *'ктойнейший'; *káti* — 4a, c, d — дважды, букв, 'сколько', 'сколькие', *'ктолько'), то окажется, что в гимне X. 2 стихия *ka-* не только доминирует, но и все пронизывает и все определяет[5] в такой большой степени, что сам текст с полным основанием может быть назван *ka*-гимном. Это, казалось бы, чисто внешнее наблюдение, но выводы из него на филологическом уровне имеют тем не менее самое непосредственное отношение к теме статьи. *Ka-* отсылает нас не просто к чему-то, что принимает участие в создании Человека, но к кому-то, к одушевленному деятелю, к персонажу, к личности (можно даже сказать, к особой личности, способной к творению другой, человеческой личности). Весь смысл X. 2 состоит именно в том, что Человек мог быть создан только личным началом, которому доступны целеполагание и осмысление (*ká u tác ciketa* [7d] 'кто же осмыслил это?'), т. е. замысел и смысл, еще глубже — их субстрат — мысль. Следова-

тельно, *ka-* имплицирует деятельное, активное, одушевленное, мужское, единичное, личное, мыслящее, т. е. человекоподобное (в первой и неточной, так сказать, антропоцентрической формулировке) начало. Это не *ka-*, но *Ka-*. Его свойства известны по результатам, с ними связанным и из них вытекающим, но то, что стоит за этим *Ka-*, остается великим неизвестным. *Ka-* 'Кто' — не просто вопрос о нем и даже не обозначение его, но его имя собственное и — больше того — призыв к нему, рассчитанный на отклик, на ответный зов, на тот контакт голосов, который связывает и определяет *Ka-* и *Человека* и придает смысл тайне их общения друг с другом (*Ka*-общения, с точки зрения Человека). *Ka-* активнее, сильнее, первичнее Человека, но оно, видимо, нуждается в нем уже потому (на первый взгляд), что именно через Человека, тварь происходит самообнаружение, самораскрытие *Ka-*, Творца. В тварном мире только лучшее из творений, Человек рассчитан («замышлен») на постижение Творца, на усвоение себе Его замысла (ср. *ketuṃ*, трактуемое в 12с как способность к различению).

Этому постижению *Ka-* и подчинен гимн X. 2, по крайней мере в том отношении, какие формы местоимения *ka-* вводятся в текст и, главное, как они в нем распределяются. Текст начинается со строфы, в которой шестикратно повторяется *kéna* 'кем'. Эта форма начинает весь текст (по аналогии с КенУп он может быть назван *kéna*-текстом [6]), начинает каждую строку (a—d), начинает вторые полустрочия во 2-й и 3-й строках (bc), образуя почти правильную фигуру:

Kena .... ?
Kena ...... ? Kena...... ?
Kena ...... ? Kena...... ?
Kena ...... ? X......... ?

Нарушающий правильность схемы элемент *X* выступает в виде Pron. interrog. в Nom.Sg. *káḥ*. Его появление здесь выглядит как насилие над формой, в частности синтаксической (см. перевод: «Кем ⟨...⟩ & Obj! [Nom.]? Кем ⟨...⟩ & Obj. [Nom.] ⟨...⟩ Кто & Obj. [Acc.]» с нарушением параллелизма синтаксических структур), во имя утверждения некоего нового, возможно не столько реального, сколько потенциального смысла. В самом деле, шестичленная серия *kéna* не только создает устойчивую инерцию, как бы обязывающую текст к ее продолжению, но и настаивает на выборе наиболее актуального способа вопрошания о творческом начале. *Kéna* — «инструментально»: тем самым оно «снимает» противопоставление деятеля и орудия, сознательного и бессознательного, живого и неживого. Оно предельно ненавязчиво, экстенсивно (так можно спрашивать о вещи, стихии, силе, энергии, человеке, риши, боге, Брахмане), но зато знает свои границы. Для *kéna* важно не ошибиться,

но в нем нет установки на захват высшей реальности (истинно-сущего), на прорыв к наиболее интенсивным и глубинным смыслам. Надежная приблизительность предпочитается рискованному озарению. Но так не ищут Высшее. И вот, в последний момент, на пространстве последних четырех слогов первой строфы, как бы в состоянии страха перед возможностью упустить последний шанс, происходит срыв: ф о р м а л ь н о он выражен уже описанной синтаксической аттракцией, связанной с «переворачиванием» отношения падежей (Instr. [сфера *Ka-*] & Nom. [сфера элементов Человека] → Nom. [сфера *Ka-*] & Acc. [сфера элементов Человека, но уже связанная с космологией]); с о д е р ж а т е л ь н о — тем, что, во-первых, задается вопрос о творческом начале в форме, предполагающей нечто высшее, чем простое орудие или энергия, нечто живое, одушевленное и сознательное (*káḥ*), и вопрос этот ставится прямо, бескомпромиссно (в отличие от *kéna*), а во-вторых, объект относится не к деталям человеческого тела, а к общему и главному — к опоре (*pratiṣṭhā́m*). Функция этого «срыва» в том, чтобы приоткрыть путь к наиболее сильному, но пока еще неясному решению, сделать само допущение крайней возможности (именно в этом следует видеть «пробность», экспериментальность введения *káḥ* в 1d). Но некоторая нестандартность («неуклюжесть») этого допущения вынуждает несколько отступиться от приоткрывшегося пути (как бы спохватиться), вернувшись к сфере вещественно-материального и механического (и з ч е г о сделали лодыжки, к у д а их приставили...). До времени *ka-* отступает в тень, пласируется где-то на периферии, чтобы, дождавшись своей поры, выступить на свет, но уже в тесной связи с очень значимыми предикатами («Кто же о с м ы с л и л это?» — 2d; «Кто же это п о р о д и л?» — 3c). Тем не менее эти обнаружения себя (со стороны *ka-*) чередуются с отступлениями. К ним можно отнести последующие вопросы двух родов: с к о л ь к о (сколькие) б о г о в.., к а к о в ы они.., предполагающие вариант расчлененной множественности Творца Человека, или же к т о, но в связи со сферой вещественно-объективного и инструментально-механического («Кто сложил грудь..?» — 4b; «Кто — оба локтя?» — 4c; «Кто собрал обе его руки?» — 5a и т. п.). В этих отступлениях, однако, впервые кристаллизуется идея творения Человека б о г а м и (*káti devā́ḥ* — 4a), после чего любое вопросительное местоимение более или менее естественно начинает соотноситься с ними. Но это «опробование», возможно опирающееся на нехитрую формулу «множество членов тела Человека — множество его творцов-богов», вскоре отбрасывается, видимо, как неудачное: сама идея множественности творцов Человека (как, впрочем, и множественности членов человеческого тела, не преодоленной неким высшим единством) оказывается решающим препятствием на пути к наиболее глубокому толкованию богочеловеческих связей. Поэтому происходит возвращение к идее бога, единого Творца Чело-

века. Во всяком случае, если сначала *kas* могло трактоваться как 'кто?' безотносительно к различиям субъекта в числе (своего рода нейтрализация Sg. и Pl.), то после эксплицитно выраженной идеи множества (*káti devā́ḥ*) каждое *kas* (*kaḥ*, *ko*, *ka*) приобретает определенно сингуляризирующий смысл, что, наконец, подтверждается и конкретно выраженным свидетельством — *kó* ⟨...⟩ *éko devó* ⟨...⟩ «Кто ⟨...⟩ единственный из богов?..» Выбор сделан окончательно, и в этой точке со всей ясностью и бесспорностью обнаруживается, что загадка *Ka-* в АВ X. 2 неотделима от того же *Ka-* в знаменитом гимне Неизвестному Богу из РВ (X. 121), на что раньше, к сожалению, не обращалось внимания. К мотиву единственности ср. РВ X. 121. 8: *yó devéṣu ádhi devá é k a ā́sīt* «Кто был единственном богом над богами?» или 121. 1: *Hiraṇyagarbháḥ sám avartatā́gre bhūtásya jātáḥ pátir é k a āsī́t* «Он возник [сначала] как золотой зародыш; родившись, он стал единственным Господином творения»[7], ср. также 121. 7: *táto devā́nāṃ sám avartatā́sur é k a ḥ* «Он возник из этого как единая жизненная сила богов». Тождество *Ka-* в гимне телу Человека и в гимне Неизвестному Богу приобретает в связи с темой этой статьи тем большее значение, что знаменитый рефрен в последнем гимне *kásmai devā́ya havíṣā vidhema* «Какого Бога мы почтим жертвенным возлиянием?» (121. 4—9) ориентирует на уникальность *Ka-*: бог-творец не совпадает ни с одним из известных в пантеоне Вед богов.

Распределение *Ka-* в X. 2 и его смысловая пульсация имеют еще один круг мотивировок, определяемый характером элементов тела Человека, в связи с которыми ставится вопрос *Ka-* (подробнее об этом см. ниже). При этом можно говорить о двух видах *Ka-*: одно из *Ka-* ориентировано на определение субъекта действия (обычный случай), другое *Ka-* отсылает к субъекту осмысления (*ká u tác ciketa*) того элементарного акта, в котором выступает субъект действия (*Ka-* первого вида). Иначе говоря: *Ka-*$_1$ — Кто сделает нечто в Человеке (Человеку)?; *Ka-*$_2$ — Кто осмыслил акт сотворения Кем-то чего-то в Человеке (Человеку)? В известном отношении *Ka-*$_1$ относится к *Ka-*$_2$ как элемент объектно-языкового уровня к элементу метаязыкового уровня. Не случайно, что *Ka-*$_2$ выступает как своего рода «Grenzsignal»: мотив осмысления вводится по исчерпании некоей совокупности актов, совершенных *Ka-* (ср. 2d как итог актам создания «опорных» элементов в Человеке, обеспечивающих связь Человек : Мир, или 7d как итог актам создания костного каркаса и органов чувств)[8]. Характерно, что после *Ka-*$_2$ вводится новый аспект человеческого «состава». Так, после 7d открывается тема ментального органа (мозг, лоб, череп, ср. 8ab), с тем чтобы сразу же перейти к описанию ментально-психических особенностей Человека (приятное—неприятное, наслаждение—огорчение, радость—горе, удача—неудача, мысль — ее отсутствие и т. д., ср. 9—10). Мысль (*matís* — 10d), как и мотив осмыс-

ления (см. выше), опять-таки определяет границу перехода к описанию наиболее духовных черт Человека или — шире — тех особенностей, которые только и делают возможным для него богообщение. Именно в этом ответственном месте наблюдается наиболее мощное сгущение *Ka-* (11 раз в 11 строках): «Кто (*kó*) в нем установил форму? Кто (*kó*) — величину и имя? Кто (*kó*) в нем — способность к движению? Кто (*káḥ*) — способность к различению? Кто (*káś*) в Человеке — поступки [установил]? Кто (*kó*) сплел в нем дыхание? Кто (*kó*) — вдыхание и выдыхание? Что за (*kó-*, собств. 'кто') бог содыхание в нем, в Человеке, прикрепил? Кто (*kó-*) в нем жертву установил?.. Кто (*kó*) в нем — истинно-сущее, кто (*kó-*) — лишенное законосообразности?..» и т. д., ср. также 15 и 17, где в 8 строках 8 раз повторяется *Ka-*. Эта кульминация *Ka-*, не оставляющая уже никакого сомнения, что за ним скрывается некий единственный бог (ср. *kó devo* 'что за бог?' — 13c), в строфе 16 прерывается более косвенной формой обозначения *Ka-* — Instr. *kéna* ('кем', 'благодаря кому'), быстро достигающей своего апогея (ср. строфа 16 — 4 раза, строфа 18 — 4 раза, строфа 19 — 4 раза, строфа 20 — 4 раза, строфа 22 — 4 раза, строфа 24 — 3 раза). Этот переход от *Ka-* к *kéna* очень показателен, хотя и на него до сих пор не обращалось внимания. Как выясняется в ходе развертывания текста X. 2, *kéna* отсылает к Бра́хману (строфы 21, 23, 25); вед. *bráhman* является именем с р е д н е г о р о д а, и потому вопрошание о нем через Pron. interrog. м у ж с к о г о рода *kas* было бы некоторой неточностью (впрочем, допустимой и простительной)[9]. Но дело, видимо, не только в этом: наряду с конкретизирующим смыслом *kéna* в содержание соответствующих строф входит одновременно и некоторая, пожалуй, даже нарочитая неопределенность, которая (не исключено!) может трактоваться как двусмысленность, намекающая на очень существенный элемент содержания. Оказывается, что, когда задается вопрос с ключевым словом в форме. Nom. *kas* (*kaḥ*, *ko*, *ka*), оно всегда отсылается к субъекту творения, к Творцу как безусловно е д и н о л и ч н о м у участнику акта творения, для которого Человек, его тело и его члены не более чем о б ъ е к т творения. Заостряя ситуацию, доводя ее до логического предела, можно сказать, что *Ka-* имплицирует объект в виде Человека и его частей. Но когда задается вопрос с помощью Instr. *kéna* 'кем' или, как в переводе, 'благодаря кому', ситуация принципиально отличается от предыдущей. Субъектность действия как бы раздваивается: на одном ярусе ее носителем выступает Человек, на другом (как выясняется далее) — Бра́хман. Человек совершает некие космогонические деяния, но происходит это б л а г о д а р я Бра́хману. И Человек и Бра́хман причастны к действию, но Человек оказывается как бы инструментом Бра́хмана, воплощением его замысла и объектом его воли, который, правда, на поверхностном уровне сам может выступать как субъект действия. В этом отношении особенно показательна строфа 16:

«Благодаря кому (*kéna*) протянул он воды? Благодаря кому (*kéna*) сделал он день сияющим? Утреннюю зарю благодаря кому (*kéna*) зажег он? Благодаря кому (*kéna*) далось ему наступление вечера?». Все эти действия, закрепленные обычно за богами, здесь передаются Человеку; тем самым Человек возвеличивается, выходит за пределы своего собственно человеческого удела, становится могущественным (множественно-сильным) и — в известном отношении — равным богам-демиургам. Но причиной этого величия Человека является нечто еще более великое, имя которого закодировано словом *kéna*. В причинно-следственной цепи творения Человек занимает промежуточное место между референтом *kéna* и природой (космосом). Активный по отношению к последней (он протянул воды, сделал день сияющим и т. п.), Человек пассивно-податлив по отношению к первому (ср. *kéna* ⟨...⟩ *dade* — 16d — «благодаря кому ⟨...⟩ далось ему»), зависит от него, хотя сама эта зависимость не знак падшести или рабства, но доверия и надежд. И в этом можно и нужно видеть основу ведийской антроподицеи, хотя она имеет в виду не столько реального человека, сколько его мифологизированный и идеализированный образ, отнесенный в далекое прошлое, в ситуацию «начала», «первого раза».

В связи с вопросом о распределении *kás* и *kéna* уместно сделать еще два замечания. Первое из них имеет в виду различия между этими формами в отношении ответа. Вопросы, начинающиеся с *kás*, не получают явного ответа; нагромождение *kás* сигнализирует ситуацию эскалации напряженности вопрошания, когда сам вопрос как бы вопиет об ответе, подчеркивает его настоятельность. Наоборот, вопросы, начинающиеся с *kéna*, — единственные, которые получают ответ (хотя и тоже не во всех случаях); при этом в строфах 20—25 чередование *kéna*-вопросов и *Bráhman*-ответов абсолютно регулярно. Ср.: «Благодаря кому (*kéna*) он находит искушенного в откровении? Благодаря кому (*kéna*) — этого Высочайшего? Благодаря кому (*kéna*) этот Огонь [находит] Человек? Благодаря кому (*kéna*) год он измерил?» — «Бра́хман находит искушенного в откровении, Бра́хман — этого Высочайшего, Бра́хман этот Огонь [находит], Человек, Бра́хман год измерил» (20—21). С этой особенностью связано и второе замечание. Выясняется, что именно в том месте текста, где наконец обнаруживается формально безупречная вопросо-ответная конструкция, фиксируется смысловой сбой: «ответная» часть лишь внешне имитирует ответ на вопрос; на самом деле это квазиответ или ответ по «касательной». «Правильный» ответ на вопрос предполагал бы конструкцию типа «Благодаря кому он нечто сделал?» & «Благодаря Бра́хману он нечто сделал», например: «Благодаря кому он находит искушенного в откровении?» & «Благодаря Бра́хману он находит искушенного в откровении». Иначе говоря, «правильный» ответ во всех слу-

чаях требовал бы понимать «он» русского перевода как Человека, субъекта действия, совершаемого благодаря Бра́хману[10]. Но текст отвечает, что Бра́хман находит искушенного в откровении, т. е. что Бра́хман (а не Человек, по крайней мере при первом, поверхностном взгляде) выступает как субъект действия. Следовательно, двусмысленность вопросо-ответных конструкций (20—25) состоит в том, что на роль субъекта претендуют одновременно и Человек и Бра́хман[11]. Но и действие оказывается соответственно поделенным: оно, строго говоря, в соответствии со «здравым» смыслом текста связано с Человеком (ср.: «Благодаря кому Человек величием под стать горам? 〈...〉 Благодаря кому следует он за Парджаньей? 〈...〉 Благодаря кому в нем установлен разум? 〈...〉 Благодаря кому живет он согласно богам?.. и т. д.), но знание парадигмы предикатов, определяющих Бра́хмана, дает возможность утверждать, что подобные же действия — и чем далее, тем более — связываются и с Бра́хманом или даже прежде всего с ним (ср. нахождение Огня, измерение года, установление Земли и Неба, свойство «инакости» и истинно-сущности и т. п., ср. особенно 20—25). В этом месмерическом двоении Бра́хман и Человек выступают как две ипостаси чего-то единого, как взаимозаменяемые сущности, кивающие друг на друга (особенно показателен стих 21c, где, видимо, в качестве субъекта действия появляются и Бра́хман и Человек: *bráhmemám agníṃ pūruṣo* [scil. *āpnoti*]. Благодаря этому поэт — составитель гимна как бы приоткрывает завесу темы бра́хманосообразности Человека, достоинства Человека, подтверждаемого его причастностью к высшему божественному началу и в конечном счете даже более важного, чем «человеческое величие и человеческие деяния под стать горам» (*kénābhí mahnā párvatān kéna kármāṇi pūruṣaḥ* — 18cd), проявляющиеся в способности Человека к космологическим «работам». Соотносимость Человека и Бра́хмана влечет за собой ответ на вопрос о референте *Ka-* и *kéna*: им могут быть и Бра́хман и Человек. Загадка разрешается сразу же после ответов, кончающихся строфой 25. Последние 8 строф (26—33) не содержат ни одного вопроса *Ka-* или *kéna* (беспрецедентная для текста X. 2 ситуация!)[12]. Они сняты знанием ответа: вопрос уходит внутрь повествовательного предложения-формулы «Который (*yó* вместо *kó*) знает крепость Бра́хмана 〈...〉 тому 〈...〉 дают...» (28c—29d) или «...ни зрение, ни дыхание не покинет прежде старости того, который (*yó* вместо *kó*) знает крепость Бра́хмана...» (30ad)[13] как завершение, в котором уже нет даже косвенных следов вопроса, — *tád vaí brahma vído viduḥ* (32d) «В самом деле, об этом знают лишь знатоки Бра́хмана». Те, кто усвоил идею, связанную в этом тексте с *Ka-*, могут считать себя таковыми.

Если структура *Ka-* текста в составе гимна телу Человека АВ X. 2 развертывает картину соотнесения Человека и Бра́хмана как субъектов дейст-

вия, то структура *dhā*-текста демонстрирует известное сродство или даже единство Человека и Бра́хмана в сфере их действий или — глубже — деяния. В самом деле, есть все основания говорить о гимне X. 2 как о *dhā*-тексте (вед. *dhā-* 'ставить', 'класть', 'полагать', 'устанавливать' и т. п.), т. е. тексте об установлениях («тетический» текст, ср. др.-греч. τίθημι, вед. *dádhāmi* и т. п.). Разные формы слов от корня *dhā-* отмечены в X. 2 20 (!) раз. Характерно, что они концентрируются в первых трех четвертях текста, т. е. именно в «тетической» части. Последний раз соответствующая форма отмечается в строфе 25, т. е. как раз там, где кончается и тема *Ka-*. Цепь форм, производных *dhā-*, строится следующим образом. Первый пример этого рода появляется в 2c: *jáṅghe nirṛ́tya nyàdadhuḥ kvà svij* «Разведя обе ноги, куда же приставили их?» (*ni-dhā-*, собств. 'в-' & 'низ-' & 'ставить', ср *су-став*) и здесь же — *jā́nunoḥ sandhī́* (2d) 'состав колен' (отглагольное имя, ср. *sam-dhā-* 'со-ставлять', сохраняющее живую связь с глаголом), а строкой далее (3a) *sáṃhitāntam* 'имеющий со-ставленные (при-ставленные) концы, [которые соединяются]', также от *sam-dhā-*. Возможно, не случайно появление форм глагола *dhā-* именно там, где говорится не просто о создании тех или иных частей человеческого тела, но о помещении их на свое место в целом тела. В этом контексте становится ясным, почему в связи с пятами Человека, его лодыжками и плотью (1ab) не употребляется глагол *dhā-*: они «подбираются», «собираются» (*ā́bhṛte*, *sáṃbhṛtam*), но пока еще не размещаются в составе тела; речь идет здесь, видимо, только о первой стадии творения тела — об отборе его частей или даже об их «делании», как в 2ab (*gulphā́v ádharāv akṛṇvann aṣṭhīvántāv úttarau pū́ruṣasya*), но не их «установлении», монтировании [14]. Зато глагол *vi-dhā-* употребляется в 4c: расставление сосцов. В 5cd говорится о приставлении Человеку плеч (*áṃsau* ⟨...⟩ *ádhyā́dadhau*, от *adhi-ā-dhā-*), а в 7a — о в-ставлении языка между челюстями (*jihvā́m ádadhā́t*). Исключительно показательно употребление глагола *dhā-* в строфе 12: *kó asmin rūpam adadhāt kó mahmā́naṃ ca nā́ma ca*... (12) «Кто в нем установил форму? Кто — величину и имя?..». В данном случае с *dhā-* соединяются слова, обозначающие не предметные понятия (как это было до сих пор), а некоторые зримые или незримые характеристики Человека — форму, величину, имя, далее — способность к движению, способность к различению, поступки. В этих условиях *dhā-* получает значение не конкретного действия, а некоего мысленно-волевого акта, полагающего, определяющего, назначающего Человеку его пределы — форму, имя и т. п. Сам же акт полагания формы и имени отмечает совершенно новые возможности Человека, его ясный статус: через форму и имя Человек входит в сферу знакового (обозначаемое — обозначающее) и, следовательно, духовного [15]. С этого момента и для Человека становится доступным различение видимого и невидимого, матери-

ального и духовного, феноменального и ноуменального. Без этой способности Человек оказался бы изъятым из ситуации богообщения, хотя одной этой способности для этого еще недостаточно. Особенность действия «установления», предполагающая наличие в субъекте исходного замысла, предшествующего действию плана, не менее ярко проявляется и далее: «Кто в нем жертву установил (*adadhād*)? 〈...〉 Кто в нем — истинно-сущее, кто — лишенное законосообразности?» (14). При этом «абстрактные» употребления *dhā-* чередуются с «конкретными». Ср., с одной стороны: «Кто поставил (*dadhau*) музыку? Кто — плясания?» (17d), а с другой: «Кто в нем установил (*nyàdadhāt*) семя?» (17a) или «Кто его одел (*páryadadhāt*) одеждой?» (15a). Заключительная часть примеров форм от *dhā-* концентрируется в *kéna*-фрагменте, объясняющем употребление *dhā-* исключительно как verbum infinitum. Ср.: «Благодаря кому (*kéna*) в нем установлен (*níhitaṃ*) разум?» (19d); «Благодаря кому эта земля установлена (*vihitā*)? Благодаря кому это высшее небо поставлено (*hitā́*)? Благодаря кому 〈...〉 воздушное пространство поставлено (*hitā́ṃ*)?..» (24); «Бра́хманом земля установлена (*víhitā*). Бра́хман[ом] высшее небо поставлено (*hitā́*). Бра́хман[ом] 〈...〉 воздушное пространство поставлено (*hitā́m*)» (25)[16].

Соотнесенность *dhā-* и *Ka-* фрагментов друг с другом в целом и в наиболее существенных их узлах делает естественным предположение о том, что, во-первых, *dhā-* должно быть связано с *Ka-* как предикат со своим субъектом и, во-вторых, *dhā-* должно быть связано с *Pūruṣa* как предикат со своим объектом. Собственно говоря, это как раз и подтверждается текстом АВ X. 2, но в данном случае важно подчеркнуть, что эта связь, выражаемая формулой *Ka-* (Subj.) & *dhā-* (Praedic.) & *Pū́ruṣa* (Obj.), не только не случайна и не просто эмпирична, но основана на некоем глубоком сродстве всех трех элементов формулы, вытекающем из их принадлежности некоей единой ситуации «тетического» мифа и их взаимосвязанности[17]. Имея в виду тот глубинный уровень, который обнаружился в связи с анализом *Ka-* (см. выше), целесообразно определить применительно к нему и суть того явления, которое кодируется элементом *dhā-*. В данном тексте, как и в других «тетических» текстах, т. е. именно там, где *dhā-* выступает в «сильной» позиции, его (*dhā-*) можно понимать как обозначение такого установления (быть — стать [стоять] — ставить), которое — в пределе — вызывает к жизни истинно-сущее[18], одновременно нарекаемое именем и с тех пор доступное знанию. В переводе на язык Книги Бытия *dhā-* точнее всего определялось бы двумя известными формулами — «Да будет!..» и «И увидел Бог, что *это* хорошо». Ср. примеры типа: «И сказал Бог: да будет твердь посреди воды 〈...〉 И создал Бог твердь 〈...〉 и назвал Бог твердь небом 〈...〉 И увидел Бог, что *это* хорошо» (Бытие I, 6—10). Таким образом, *dhā-* может

рассматриваться как двухместный предикат, терминами которого являются *Ka-* и *Pū́ruṣa*, Бра́хман и Человек, макрокосм и микрокосм. Особенностью же текста АВ X. 2 следует считать тяготение обоих членов предикатных пар к сближению, к замене одного другим, т. е. к конституированию того аспекта взаимоотношений *Ka-* (*Bráhman*) и *Pū́ruṣa-*, который подчеркивает идею их потенциального е д и н с т в а и — более того — з н а н и я об этом единстве (ср. настойчиво повторяемый мотив знания в строфах 28—30 и 32, т. е. там, где уже не обнаруживается ни *Ka*-текст, ни *dhā*-текст). Эту идею единства и знания, в частности, можно интерпретировать, исходя из приведенной выше формулы *Ka- & dhā- & Pū́ruṣa-* и предшествующих ей соображений, таким образом, что е д и н с т в о *Ka-* и *Pū́ruṣa*, Бра́хмана и Человека состоит в возможности для них быть с у б ъ е к т о м при *dhā-* (при этом *Pū́ruṣa-* может выступать в этой позиции и как объект, в отличие от *Ka-*), а з н а н и е — в таком познании Пурушей-Человеком самого себя (самопознание) как вместилища, восприемника Бра́хмана, при котором познавший становится Бра́хманом и, следовательно, принципом всех вещей [19], их м е р о й.

Додуманная до необходимой глубины, эта идея о заданности миру человеческой (в конечном счете) меры, в человеке коренящегося и из него выводимого масштаба позволяет увидеть в АВ X. 2 один из самых ранних примеров обнаружения той линии, которая связана с именами Протагора, Декарта, Ницше, Гейдеггера и воплощает с особой яркостью антропоморфистические устремления в метафизике. Поздние и наиболее четко и остро сформулированные варианты, естественно, не могут служить доказательством в отношении разбираемого здесь текста, но они расставляют те акценты, которые приводят к картине, обладающей по отношению к реконструкции идей АВ X. 2 о б ъ я с н и т е л ь н о й силой. В этой связи целесообразно напомнить две идеи Ницше — о субъектной перспективе при рассмотрении бытия [20] и о «сверхчеловеке» как воплощении бытия в качестве субъекта, своего рода ницшевском Пуруше в том его аспекте, который определяет все в мире, являясь в нем и для него единственной мерой и определенностью [21]. Сам мир вырастает из Пуруши: он результат его самовозрастания, выхода Пуруши за свои ч е л о в е ч е с к и е пределы и формирования «сверхчеловека». Члены Пуруши-Человека суть вещи мира, его о б ъ е к т н ы й состав, и гимн РВ X. 90, собственно, и фиксирует эти соответствия.

Формула *Ka- & dhā- & Pū́ruṣa-*, в которой *Ka-* и *dhā-* в ходе развертывания текста уточняются, возрастают в их значимости, овладевают новыми, более глубокими уровнями, предопределяет сходные изменения в объектной сфере (*Pū́ruṣa-*). Не ставя себе целью подробный анализ состава этой сферы, уместно обозначить две важные ее черты. Пурушу-Человека кто-то (*Ka-*) творит, и поэтому он (как и все его члены) входит в объектную сферу. Сам Пу-

руша-Человек из себя творит мир, и все, что есть в нем, относится к той же сфере. Будучи объектом на одном уровне, он творит объекты следующего, более низкого уровня. В этом смысле быть объектом и/или порождать объекты — естественное состояние Пуруши-Человека, почти его предназначение, судьба. Но эта «запертость» Человека в тесноту своих собственных объектных воплощений, порождений и отражений навсегда отрезала бы путь к богообщению, к высшему смыслу бытия. Оказывается, для Человека есть другой путь, первые намеки на который заданы инерцией соотношения объектов — членов тела Человека и направлением Человекостроительства. Человек, если исходить из X. 2, выстраивается снизу вверх, как растет дерево или сооружается храм. В первой строке первой строфы упоминаются две пяты (*pā́rṣṇī́*, этому слову предшествует лишь *kéna* 'кем'). Последняя строфа, как и предшествующая ей, говорит о золотом сосуде (ларце), т. е. о голове (ср. также темя, 26d, затылок, 8b, и т. п.). От пят до темени располагается субстрат будущего *Я* Пуруши-Человека[22]. Между ними — с несущественными отклонениями в порядке следования — все остальное: лодыжки, коленные чашечки, колени, лядвеи и бедра, ягодицы, ребра, грудь, сосцы, плечи, шейные позвонки, отверстия в голове, челюсти, язык, лоб, затылок[23]. Общее направление вверх поддерживается частными указаниями: «Обе лодыжки внизу (*ádharāv*), обе коленные чашечки вверху (*úttarau*)» (2ab) или «Выше (*ūrdhvám*) обоих колен податливо гибкий ствол» (3b). Но Человек строится не только снизу вверх, но и извне (снаружи) внутрь: от внешних опор (обычно парных — Dual.) к внутренним органам (одиночным — Sg.), от костной структуры к источникам жизни и сознания: пяты, лодыжки, колени, ноги, руки (пальцы), плечи, череп — плоть, телесные воды, сердце, речь, мозг[24]. Оба направления время от времени обозначаются эксплицитно: «Ввысь (*ūrdhvó*) ли был он создан, поперек (*tiryáṅ*) ли был он создан?» (28a). В других случаях подчеркиваются разные направления: «...воды, вращающиеся во всех направлениях [*viṣūvṛ́taḥ*] ⟨...⟩ устремленные в Человеке вверх, вниз и поперек [*ūrdhvā́ ávācīḥ* ⟨...⟩ *tiráścīḥ*]» (11a, d); «Стал ли Человек во всех направлениях? [*sárvā díśaḥ*]» (28b). Ввысь и особенно внутрь (в отличие, например, от гимна Пуруше — РВ X. 90, где направление ориентировано от Пуруши, из него, изнутри — вовне) определяют основные цели Человека на другом пути, который был предпочтен первому (вовне) как интенсивно-духовный — экстенсивно-материальному (телесному). Не случайно голова и сердце в их соединении (26) оказываются тем одновременно внутренним и верхним центром, который венчает состав тела Человека (ср. также разные виды дыхания-одухотворения). Только через них достигается сфера духовного — способность воспринимать, сознавать-осмысливать как то, что вне Человека, так и то, что внутри Его (иначе говоря — самого се-

бя), выходить за свои собственные пределы[25]. На этом пути и создаются предпосылки для встречи Человека с богом. Одна из них — в преодолении Человеком своей объектности и связанной с ней тенденции к экстериоризации себя. В гимне X. 2 члены тела Человека как раз и выстраиваются в ряд в соответствии с принципом все уменьшающейся объектностн, все возрастающей тенденции к ее преодолению: физическое-внешнее → физическое-внутреннее → «преддуховное»-внешнее [органы восприятия] → духовно-внутреннее [дыхание, сердце, голова]. И конечно, голова в заключительных строфах гимна существенна не тем, что она могла бы рассматриваться как кем-то (*kéna*) созданный объект, но исключительно тем, что она уже представитель главного в Человеке[26], субъект, его носитель, что все в мире — ее порождение, творение, находящееся внутри ее. Более того, благодаря голове, согласно концепции этого текста, Человек становится субъектом знания[27] того, что он отныне восприемник-хранитель Бра́хмана, его крепость. Осознание этого шага нужно считать решающим в формировании ведийской антропологии: подобно высшим ценностям — жизни и истинно-сущему (*satyam*), — Человек перестает быть данностью (более того, он не может быть и познан как данность), переступает за свои пределы, преодолевает себя. На этом пути Человек вырабатывает в себе целеполагающее *Я* и приобретает — в пределе — ценностный смысл, вполне осознанный лишь в философской антропологии конца XIX в. и, естественно, не обнаружимый еще в ведийском тексте. Зато в нем несомненны следы той основоположной переориентации, которая в конечном счете по-новому ставит вопрос об отношении Человека к богу, о новом роде обретенного им бессмертия. Ответ на двойной вопрос строфы 14 (*kúto mṛtyuḥ kúto 'mṛ́tam* «Откуда смерть? Откуда бессмертие?») содержится в финале текста, где говорится о связанной с Человеком «окутанной бессмертием» (29b) крепости Бра́хмана. Знание ее дает Человеку зрение, дыхание, потомство, не покидающие его до старости (29—30). Следовательно, смерть остается. Физически она захватывает и всемогущего Пурушу, и ослабевающего к старости смертного человека. Контраст строится на соотношении смерти в теле, покоряющей себе даже всесильного Пурушу, и бессмертия в духе, доступного даже слабому «смертному» человеку. Бессмертие раскрывается не перед исключительным в сфере тела Пурушей, а перед обычным физически, но духовно возвышенным человеком, знающим, что крепость Бра́хмана — в нем. И если Бра́хман вступает в эту золотую крепость (ср. золотой сосуд, ларец), то она становится бессмертной, непобежденной (*aparājitām*), и это слово — последнее в тексте. В нем вывод всей ведийской антроподицеи: человек (с маленькой буквы), познавший, что он — крепость Бра́хмана, неподвластен смерти в духе, он бессмертен.

Идея максимальной сближенности Человека и Бра́хмана (бога) теоретически открывала два пути возможного развития отношения Человека к богу. Первый путь вел к человекобо́жеству, к тому, чтобы Человеку стать как бог. И ведийский Пуруша физически, действительно, почти бог: он творит Землю и все, что в ней, ср. позже в БхГ: *...puruṣ' ottama, bhūta-bhāvana bhut'eśa d e v a-d e v a jagat-pate* (X. 15) «...о высший Пуруша, о [ты], дающий существование существам, о владыка существ, о бог богов, о господин Вселенной!» — или *tvam ādi-devah, puruṣaḥ purāṇas, tvam asya viśvasya paraṃ nidhānam* (XI. 38) «Ты — изначальный Бог, древний Пуруша, ты — высшая опора [и успокоение] всего мира»; ср. здесь же о распространении им всего мира, XI. 37: *ananta, deveśa, jagan-nivāsa* и т. п. (X. 19—42). В этом его коренное отличие от библейского человека, например от Иова. Если бы бог Ветхого завета задал Пуруше тот же вопрос, что и Иову («Я буду спрашивать, а ты отвечай! — Где был ты, как Землю я утверждал? ⟨...⟩ Кто положил ей предел? Скажи, кто растянул под ней снур? Во что опущены устои ее? ⟨...⟩ В жизни твоей давал ли ты утру приказ, назначил ли заре место ее?..» — Книга Иова XXXVIII и сл. в переводе С. С. Аверинцева), Пуруша ответил бы: «Да, я был на Земле, когда ее утверждали, и это был именно я, кто утвердил ее и ее состав ⟨...⟩ Да, это я "велел ранее утру быть"...» и т. д.[28] Действительно, физически разница между Пурушей и богом не столь велика, ею можно почти пренебречь. Их разделяет совсем другое — сфера духовного. Устранению или сокращению этих различий служит второй путь, который и был избран Человеком, — богочеловеческий. Вступив на этот путь, Человек должен был утвердиться в жертвенности («Кто в нем жертву установил?» [*yajñám adadhād*] 14a) этого пути. Человек отказывается от того, что до сих пор считалось самым важным для него, — от физического бессмертия, на которое претендовал Пуруша, от всемогущества тела, материи, силы: отныне Человек порывает с путем и целями Пуруши, принимает свою физическую смертность как необходимое и свободно избранное ограничение и устремляется навстречу богу, Бра́хману. Вместо Человека появляется человек[29]. И он движется не навстречу Вселенной, природе, миру вещей (экстенсивная сфера человеческих устремлений), а навстречу богу, Бра́хману (интенсивная сфера). Возможно, что эти различия отражаются уже на этимологическом уровне. Первое движение кодируется как *pūr-* (*pṛṇā́ti*, *píparti* и т. п.), обозначающее пассивное заполнение внешнего мира, его насыщение; второе движение — как *bṛh-* (*brah-*, *barh-* и т. п.), которым передается идея активного возрастания, усиления, возможно, некоей внутренней концентрации и преодоления (трансцендирования), ориентированная уже не только на физическую, но и на духовную сторону бытия. Разумеется, направленность человека к Бра́хману не только углубляет его воз-

можности, переводит их в план самовозрастания, но и ограничивает человека в его отношениях к миру. Впрочем, через это ограничение только и становится возможной выработка *Я*, личного начала. *Я* есть *Я*, и оно не может объединять человека с вещами[30]. Но значит ли это, что вещи покинуты человеком, оставлены им на произвол и отблеск человеческого уже никогда не коснется их? Ведийское умозрение игнорирует эту проблему, как в значительной степени и христианское учение о человеке и человеческом. Тем не менее отношение человека к вещам как к чему-то неизмеримо меньшему, простому и неодушевленному по сравнению с ним, можно думать, предуказано божественным актом снисхождения к человеку, шагом навстречу к нему, сделанным до того, как человек возжелал богообщения, умалением себя как знаком нужды бога в человеке. Поэтому и для человека вещь — младший брат: не только брат-волк или сестра-вода св. Франциска, но и далее я глубже — брат-башмак, брат-стол[31], брат-карандаш, сестра-рубаха, сестра-кровать, сестра-книга. Человек судится и оценивается не только сверху, но и снизу, и реконструируемый здесь на основании АВ X. 2 отказ человека от всемогущего своего первопредка дает известные основания думать о нужде человека в том, что ниже его, в очеловечивании сущего на всех уровнях его развертывания от бога до вещи. Тем не менее ведийская ситуация существенно отлична от иудаистской и христианской. Если в иудео-христианской традиции умалившийся бог раскрывается в человеке и дает последнему раскрыться в Себе, если и в человеке и через человека Он увидел Себя как в зеркале (хотя и не всегда отчетливом), то в ведийской антропологии умаляется Человек-Пуруша, отказываясь от материального во имя духовного. И только на этом пути он достиг того состояния, когда стал доступен Бра́хману. «Зеркалом» Бра́хмана в человеке стал Атман; человек, в которого входит Бра́хман, «атманизируется», в нем прорастает личностное начало, связанное с сознанием своего собственного *Я*: его появление и образует «Атманское чудо» (*yakṣám ātmanvat*) 32c; Бра́хман как бы индуцирует в человеке Атман, личное. Этот важнейший акт совершается в голове: человек начинает видеть себя, проекция этого ви́дения в человеческом мозгу — шаг к осознанию человеком самого себя, но вне своей эмпирической объектной данности, как чего-то иного, субъектно-трансцендирующего. Тем самым вводится фундаментальная категория ин[ак]ости, другого. Признание же другого, множества других влечет за собой постижение верховного сознания себя и всех других, т. е. бога (ср. идеи А. А. Мейера[32]). Следовательно, именно *Я*, Атман открывает путь к богообщению, к реализации богочеловеческой идеи. Без *Я*, без личности нет подлинной реальности истинно-сущего, нет той любви, благодаря которой себе довлеющее *Я* прорывается к другому, принося себя в жертву ради этого другого, и которая, будучи образом такого

же обращения Себе довлеющего бога к человеку, вместе с тем является и откликом человека богу на зов Его любви. Поэтому «Атманское чудо» уже и составляет акт рождения человека в боге, пресуществление человеческой смертной природы в божественное бессмертие, то самое вхождение Бра́хмана (*bráhma ā́ viveśa* — 33cd) в «золотую крепость», которое замыкает соединение человека с богом в мгновении высшего (богочеловеческого) творческого экстаза (ср. вступление [въезд] в город божественного жениха как другой образ высшего единения в евангельских и ветхозаветных текстах; при этом город понимается как невеста). Последняя, 33-я строфа (summa summarum) как раз и обрывает текст на этом мгновении. Озарению человека божественным тотчас же откликается мотив с и я ю щ е й с л а в ы (ср.: золотой сосуд, окутанный сиянием [*jyóti* — *ṣā́vṛtaḥ*] 31d; далекосверкающая, окутанная славой золотая крепость [*prabrā́jamānām* ⟨...⟩ *yaśasā sampárīvṛtām*] — 33ab). Один ее полюс — свет обретенного человеческого *Я*, другой — слава божественного как носителя высшего *Я*[33]. Два *Я*, каждое из которых нуждается в д р у г о м *Я* (*Ты*), находят друг друга[34].

Примечания

[1] См.: *W. N. Brown*. The Sources and Nature of Puruṣa in the Puruṣasūkta RV 10, 90 // JAOS. Vol. 51. 1931. P. 114 и сл.; *И. А. Франк-Каменецкий*. Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии // Памяти академика Н. Я. Марра (1864—1934). М.—Л., 1938. С. 458—476; *L. Renou*. AV. X. 2 et X. 8 sur l'Homme // *L. Renou*. Etudes védiques et pāṇinéennes. T. II. Fasc. 2. P., 1956. P. 69—79 (= EVP II); *P. Mus*. Du nouveau sur Ṛgveda 10, 90. Sociologie d'une grammaire // Indological Studies in Honour of W. Norman Broun. New Haven, 1962. P. 165—185; *P. Mus*. Où fini Puruṣa? // Mélanges d'indianisme à la mémoire du Louis Renou. P., 1968. P. 539—563; *В. Н. Топоров*. О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения // Переднеазиатский сборник. III. М., 1979. С. 215—228; ср.: *он же*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового древа» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971; *он же*. Первочеловек, космическое тело // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982; *Т. Я. Елизаренкова*. Гимны Скамбхе в «Атхарваведе» // Народы Азии и Африки. 1981, № 5. С. 121—138; и др.

[2] Перевод сделан по изданию: Atharvavedasaṃhitā. Vaidikayantrālayasthapaṇḍitair bahusaṃhitānusāreṇa saṃśodhita. Ajmer, V. S. 1957 (ср. также: Atharva Veda Saṁhita, hrsg. von R. Roth und W. D. Whitney. B., 1856). В комментариях упоминаются переводы АВ X. 2: *A. Ludwig*. Der Rigveda oder die heiligen Hymnen der Brāhmaṇa. Bd. III. Prag, 1878; *P. Deussen*. Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religion. Bd. 1. Lpz., 1894. S. 205—270; The Hymns of the Atharva-Veda, translated with a popular commentary by R. T. H. Griffith. Benares and London, 1895—1896;

Atharva-Veda Saṁhitā. Translated with a Critical and Exegetical Commentary by W. D. Whitney. Cambridge, Mass., 1905 (= Harvard Oriental Series. Vol. VIII. P. 567—572); *L. Renou*. Hymnes spéculatifs du Véda. Traduits du Sanskrit et annotés. P., 1956. P. 147—153, 260—261.

[3] Переводы упанишад цитируются по изданиям: Брихадараньяка Упанишада. М., 1964; Чхандогья Упанишада. М., 1965; Упанишады. М., 1967.

[4] См.: *L. Renou*, *L. Silburn*. Sur la notion du *bráhman*. Le brahmodya védique // JAs. T. 237. 1949. P. 22—46 (Vājasaneyi-Saṃhitā XXIII. 9—12, 45—62 и др.); *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов...; *он же*. О двух типах древнеиндийских текстов... С. 222 и сл.; *Т. Я. Елизаренкова*, *В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984; и др.

[5] Исключения минимальны; впрочем, и они так или иначе соотнесены с *ka*-, ср. *kútaḥ* (*kúto*) 'откуда' (10b, 10d, 14d — дважды); *kvà* 'куда' (2c); *yatamó* 'который' (8a); ср. также два-три общих вопроса (без вопросительного местоимения) в 28ab.

[6] Впрочем, аналогии идут значительно дальше. Они охватывают форму и содержание первой ключевой строфы в обоих текстах. Ср.: «К е м движимый (*keneṣitam*) и побуждаемый летит разум? К е м вызванное к жизни возникает первое дыхание? К е м движима эта речь, [которую] произносят? К а к о й бог воззвал к жизни глаз и ухо»? (КенУп I. 1) с последующим отождествлением с Бра́хманом: «Что невыразимо речью, чем выражается речь — знай: то и есть Бра́хман...» (I. 5) и т. п. Характерна и игра с помощью *kéna*, когда оно не совпадает с Бра́хманом, ср. II. 3: «К е м [Бра́хман] не понят, тем понят, к е м понят, тот не знает [Бра́хмана]». Показателен и финал (IV. 9): «Поистине, кто знает это, тот ⟨...⟩ утверждается под конец в наивысшем небесном мире, утверждается [в нем]».

[7] В соответствующих местах комментария в АВ X. 2 уже были указаны некоторые общие мотивы. Их ряд может быть продолжен. Ср. укрепление Неба и Земли, измерение пространства Солнцем (РВ X. 121. 5), порождение Неба и вод (121. 9), мотив Праджапати (121. 10) и т. п. В соответствии с *kena* — *kena* — *kaḥ* (АВ X. 2. 1) ср. в РВ X. 121. 5: *yena* — *yena* — *yo* и т. п. «Чьи эти стороны света — его руки?» (РВ X. 121. 4) опять возвращает нас к описанию Пуруши.

[8] В этом последнем случае можно усмотреть некую двуплановую игру, умышленную неопределенность: после того как созданы органы чувств Человека, *Ka*- в формуле «Кто это осмыслил?», строго говоря, может быть отнесено не только к Творцу Человека, но и к с а м о м у Человеку, которому теперь в принципе доступно о с м ы с л е н и е.

[9] Форма *kéna* (вместо *kás*) делает сам вопрос, по сути дела, риторическим: вопрошающий знает, что *kéna* референционно связано с Бра́хманом. В этом смысле *kéna* предполагает уже конкретизацию б о г → Б р а х м а н.

[10] Реальный пример, когда именно «Человек» реализует это «он», см. 18cd: *kéna* ⟨...⟩ *pū́ruṣaḥ*.

[11] Точнее, ни тот, ни другой не могут быть терминами в «правильном» ответе. Возможны лишь такие пары конструкций, как: «Благодаря кому живет Ч е л о в е к (т. е. «он») согласно богам?» & «Б р а́ х м а н живет согласно богам» или: «Благодаря кому живет Б р а́ х м а н?» (т. е. «он») согласно богам?» & «Б р а́ х м а н живет согласно богам». Оба случая обнаруживают свою логическую несостоятельность.

[12] В этих строфах есть два общих вопроса (28ab) и восклицательное предложение с *yád* (32c).

[13] Аналогичная ситуация и в гимне Неизвестному Богу (*Ka-*) в РВ X. 121: череда вопросов (1—8) сменяется снятием их (кроме одной формулы в 9d), т. е. переводом в состав относительного предложения, а в последней строфе (10) — заключительным призывом-пожеланием.

[14] Можно высказать предположение, что к таким опорным (подсобным) частям тела, как пяты, лодыжки, колени и т. п., глагол *dhā-* был вообще малоприменим: «устанавливается» сущностное, основное. Ср. ниже о сложении груди, шейных позвонков, локтей, плечевых костей, ребер: *cikyúḥ*, *acikvan* (4b, 4d), при том что сосцы расставляются (*vyadadhuḥ*).

[15] Характерно, что в АВ X. 2. 12 реально засвидетельствована архаическая формула *nāman-* & *rūpa* & *dhā-*, существенно связывающая индоевропейские истоки (ср. об индоевропейском выражении имяположения: *В. В. Иванов*. Древнеиндийский миф об установлении имен и его параллели в греческой традиции // Древняя Индия. М., 1964) с буддийской концепцией *nāma-rūpa*.

[16] Элемент *dhā-* отмечен также в составе *śraddhā́m* (19c), о чем см. в комментарии.

[17] Например: Puruṣa — результат *dhā-* действия, совершаемого Ка-, и т. п. Хотя тема тела и его роль в освоении и усвоении мира, в познании и самопознании рассматривается в другом месте, здесь уместно привлечь внимание к тому новому обращению к телу, которое характеризует последний век в истории европейской философской и художественно-литературной метафизики. Среди нескольких основных вех — идеи Ницше о жизни тела как субъекта сознания (ср. мотив укорененности сущего в тех импульсах, которые исходят из аффективной жизни телесного субъекта, или мысль о том, что «феномен тела — наиболее богатый, отчетливый и осязательный феномен: методически надо поставить его на первое место, ничего не предрешая о его конечном значении», см.: *F. Nietzsche*. Werke. Bd. 16. Lpz., 1907. § 489 и др.), образы зарождения сознания и самосознания в «Котике Летаеве» Андрея Белого (ср.: «Переходы, комнаты, коридоры напоминают нам наше тело, прообразуют нам наше тело; показуют нам наше тело; это — органы тела ⟨...⟩ вселенной, которой труп — нами видимый мир; мы с себя его сбросили: и вне нас он застыл; это — кости прежних форм жизни, по которым мы ходим; нами видимый мир — труп далекого прошлого; мы к нему опускаемся из нашего настоящего бытия — перерабатывать его формы...» — и дальше образ черепа-пещеры и появление иерея — *Я*, сознания), акцент на теле как исходной точке философии у Валери (ср.: «Всякая философская система, в которой человеческое тело не является краеугольным камнем, непригодна. Человеческое тело есть граница знания» [Cahiers. T. VII. P. 796] или: «Для такого любителя организмов тело не является презренной ветошью; в этом теле слишком много проблем, *оно обладает слишком многими функциями, чтобы не соответствовать каким-то трансцендентным требованиям, достаточно могущественным, чтобы его создать, но не настолько сильным, чтобы обойтись без его сложности*. Оно является творением и инструментом кого-то, кто в нем нуждается, кто неохотно его отбрасывает и кто оплакивает его, как оплакивают власть... Таково ощущение Леонардо» [«Введение в систему Леонардо да Винчи». Цит. по: *П. Валери*. Об искусстве. М., 1976]. Ср. также: Réflexions simples sur le corps // *P. Valéry*. Oeuvres. I. P., 1957.

Р. 923—930, где после анализа трех тел [ср. будд. Trikāya- или христианскую Троицу] постулируется четвертое тело — le *Corpe Réel*, où bien le *Corps Imaginaire*; о нем сказано: «Я называю Четвертым Телом непознаваемый объект, познание которого решило бы разом все эти проблемы, поскольку это его имплицируют» — Р. 931), поэтические опыты, в которых тело, человек, *Я* мотивируют значение «всего остального» в мире (и оно смиренно принимает на себя функцию быть формой выражения человека, ср. «The Sorrow of Love» Йейтса и др.), и т. п.

[18] Иной вариант — такое действие, которое обозначает становление истинно-сущего.

[19] Это последнее определение было сформулировано еще П. Дейссеном, см. D. S. 205.

[20] Ср.: «...физики, сами того не зная, кое-что в своей системе опустили: именно необходимый перспективизм, благодаря которому всякий центр силы — и не только человек — из себя конструирует весь остальной мир, т. е. мерит, осязает, формирует его мерой всей силы ⟨...⟩ Они позабыли включить в истинное бытие эту полагающую перспективы силу, или, говоря школьным языком, бытие в качестве субъекта» (*F. Nietzsche*. Werke. Bd. 15. Lpz., 1906. § 306).

[21] Ср.: «Эта метафизика, к которой относится учение о сверхчеловеке, как ни одна метафизика прежде, выдвигает человека на роль безусловной и единственной меры для всех вещей» (*M. Heidegger*. Der europäische Nihilismus. Pfullingen, 1967. S. 127. Пер. В. В. Бибихина). Связь мотивов у-становленности, пред-ставленности (ср. «ментальные» значения рус. *пред-ставить* [себе], нем. *vor-stellen* или англ. *under-stand* и т. п., еще сохраняющие связь с конкретным смыслом), мысли-мышления (представления, соображения), субъективности-субъектности (*Я*) и истинно-сущего, намечаемая в анализируемом тексте, находит себе более сильно и эксплицитно выраженное соответствие в версии М. Гейдеггера, трактующей декартовское «cogito ergo sum»: «Что бы то ни было делается предметом со-ображения, пред-ставления — cogicatum — только тогда, когда оно для человека у-становлено и ему пред-ставлено как то, чем он отныне у себя, в круге, которым сам располагает, может владеть всегда и однозначно вне опасения и сомнения» (Там же. С. 128). Из этого утверждения вытекают по меньшей мере два важных следствия: указанное у-становление (cogitatum) «у-станавливает» и *Я*, субъект, самость, во-первых, и критерий истинности (истинно то, что у-становлено относительно воспринимающей его самости), во-вторых. При этом существенно помнить, что уже со времени Декарта человек не просто обособленное *Я*, но субъект, связывающий себя с внешним миром как объектом через операцию познавания-овладения (ср. парадоксальный ход Ницше, выводившего субстанцию из субъекта и субъект из мышления). Субъект, возникший в процессе у-становления самого себя и истины как объекта в метафизике абсолютной субъективности (начиная с Ницше), снимает с себя все ограничения, присваивая себе право любого представимого у-становления (по-лагания) истины. Цена этому — отдача во власть своей собственной субъективности.

[22] Ср. другой вариант пределов собственного *Я* у Валери: «Припомните, в детском возрасте мы *открываем* себя: мы медленно открываем пространство своего тела, выявляем, думается мне, рядом усилий особенности нашего существа. Мы изгибаемся и находим себя, или вновь себя обретаем — и чувствуем удивление! Мы трогаем пятку, хватаем левой рукой правую ногу, кладем холодную ногу в горячую

ладонь! 〈…〉 Нынче я знаю себя наизусть. Знаю я и свое сердце… 〈…〉 Я вдруг вижу себя изнутри (en moi) 〈…〉 Я различаю глубину пластов моего тела (les profondeurs des couches de ma chair); я чувствую пояс боли (les zones de douleur) — кольца, точки, пучки боли. Вам видны эти живые фигуры? Это геометрия моих страданий? В них есть такие вспышки, которые совсем похожи на идеи. Они заставляют постигать: отсюда —досюда…» («Soirée avec monsieur Teste»).

[23] Показательна отмеченность тех членов и органов тела Человека, которые контролируют отношения между «внутри» и «вне». Речь идет о том, что выступает изнутри (ноги, руки, пальцы и т. п.) и что впускает извне внутрь (глаза, уши, ноздри, рот). Важное значение этих выходов из тела и входов в него подтверждается обильными свидетельствами архаичной медицины, ритуальной практики, мифологии и т. п.

[24] Ср. противопоставление твердого, тяжелого, устойчивого мягкому, легкому, податливому (например, стих 3) как вариант разыгрываия темы «тяжесть и нежность».

[25] Намек на это можно видеть уже в «объектно-субъектной» рефлексивности Пуруши в РВ X. 90. 5: «От него [Пуруши] родилась Вирадж, от Вирадж — Пуруша»; ср. мену субъекта и объекта в АВ X. 2. 16. В связи с проблемой познания и самопознания, введенной, в частности, и в рамки рефлексивности, в послеведийской литературе может быть отмечено многое. Здесь достаточно обозначить минимум: ср., с одной стороны, такие мотивы, приуроченные к Пуруше, как знание себя через самого себя [*svayam ev'ātman'ātmānaṃ vettha*… (БхГ X. 15) «Ты знаешь себя через самого себя...»], объединение в себе познающего и познаваемого [*vettā'si vedyaṃ ca*… (БхГ XI. 38) «Ты — познающий и познаваемое…»], а с другой стороны, соотношение Пуруши и Пракрити (т. е. разумно-познающего начала и первоматерии) или Пуруши и аханкары (*ahaṁkāra-*, начало, генерирующее личность) в умозрении санкхьи, отчасти и в текстах иного рода [ср.: *prakṛtíṃ puruṣaṃ c'aiva kṣetraṃ kṣatrajñaṃ ca*, | *etad veditum icchāmi, jñānaṃ jñeyaṃ ca, keśava* (БхГ XIII. 1) «Пракрити и Пурушу, Поле и Познавшего Поле, знанье, предмет познанья — это хочу я знать, о Кешава»].

[26] В этом смысле понимание обозначения человека с выделением члена *чело-лоб* (*голова*), ср. **čelo-věkъ* (при **kel* 'подниматься', 'возвышаться', 'происходить' — о направлении снизу вверх), имеет свой резон независимо от того, какова реальная трактовка этого слова. Важно, что человек, личность, персона соотносимы с образом головы, чела, лица в достаточно большом числе языковых традиций.

[27] И это знание распространяется на бесконечное число уровней, ориентированных и на *Я*. Ср. заключительные слова господина Теста: «Я есмь сущий и видящий себя: видящий себя видящим, и так далее…» («Je suis étant, et me voyant; me voyant me voir, et ainsi de suite…»).

[28] Вообще различия между ведийской традицией (в частности, ее вариантом в АВ X. 2) и иудео-христианским пониманием богообщения и очень значительны, и весьма показательны. В ведийской антропологии и теологии «умаление» (κένωσις) исключено для бога; отношения между богом и человеком никогда не строятся как спор-состязание, суд, диалог, как выяснение вопроса о праве и правах (ср. в Книге Иова XIII: «Жалобу Крепкому хочу принести и с Богом поспорить о праве моем»), о социальной справедливости («К чему злые остаются жить, достигают старости в расцвете сил? Их дети устроены пред лицом их, и на глазах у них цветет их побег; в

безопасности от бед их дом, и Божьего бича на них нет!» [Там же. XXI]), о грехе и вине, о благодати и свободе. Зато ни иудаизм, ни христианство не знают достаточно веских аналогий ведийскому (и более позднему) учению о физиолого-анатомическом аспекте прорыва человека к богу, к Бра́хману.

[29] Как позже, в Гефсиманском саду: *Он отказался без противоборства, Как от вещей, полученных взаймы, От всемогущества и чудотворства И был теперь, как смертные, как мы* (Пастернак).

[30] Пользуясь терминологией Гейдеггера, бытие *Я* определяется его ограниченной принадлежностью к кругу непотаенного (ср. *Unverborgenheit* как смысл др.-греч. ἀλήθεια 'истина'), см.: *M. Heidegger.* Der europäische Nihilismus. S. 114.

[31] *Да, был человек возлюблен! И сей человек был — стол* или *Стол — вечный — на весь мой век!* (Цветаева).

[32] *A. Meyer.* Œuvres philosophiques. P., 1981.

[33] Ср.: «Лицо, обращенное ко многим, себя простирает вовне, выносит свой свет в пространство, простирает себя, охватывает собою то, что вокруг него. "Я" — распространение "вовне" своего света ⟨...⟩ Человек должен откликнуться свету верховного "Я" светом своего "Я" ⟨...⟩ Сам человек становится светом ⟨...⟩ и в нем-то сияет свет абсолютного "Я" ⟨...⟩ Сияние верховного "Я" всей жизни есть его Слава, Gloria» [*А. А. Мейер.* Gloria (1932—1936)]. К *далекосверкающая* (33а) ср. там же: «Сияние простирается далеко...».

[34] Ср. разработку в XX в. соответствующей проблематики А. А. Мейером, М. Бубером. Ф. Эбнером, Г. Марселем, М. Гейдеггером и др.

1988

О ДВУХ ТИПАХ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ТЕКСТОВ, ТРАКТУЮЩИХ ОТНОШЕНИЕ ЦЕЛОСТНОСТИ-РАСЧЛЕНЕННОСТИ И СПАСЕНИЯ

Ниже предлагается анализ двух типов текстов, объединенных не только общей темой (целое и его части), но и отношением к одной и той же порубежной ситуации, рассматриваемой как кризисная. В обоих случаях возникает вопрос о выходе из этой ситуации — преодолении условий, определявших предшествующее состояние, т. е. о спасении.

В текстах первого типа, наиболее очевидными представителями которого можно считать RV X, 90 (Puruṣasūkta) или AV X, 2, идея расчленения первоначальной целостности предопределяет спасение, понимаемое как выход из инертности Хаоса в динамический мир космической организации и тварности (материальный аспект проблемы). Тексты второго типа (ср. Mahāparinirvāṇasūtra 42, 11 и развитие этой темы в позднейшей буддийской литературе, прежде всего — в «Mūlamadhyamakakārikās» Нагарджуны и в «Prasannapadā», комментарии, составленном Чандракирти), напротив, исходят из того положения, что состояние расчлененности (т. е. «составность», «сложность», «сложенность») предполагает неминуемый распад, смерть, что спасение возможно лишь при условии целостности (нерасчлененности).

Различия в трактовке отношения целостности — расчлененности к спасению, говоря в общем, объясняются тем, что (в отличие от текстов первого типа) тексты второго рода исходят из противопоставления двух видов бытия — феноменального (*saṁvṛti*) и абсолютного (*paramārtha*)[1] и признания того факта, что спасение может быть достигнуто только в рамках абсолютного бытия, истинной природы сущностей (*padārthatativa*). Тем самым вся проблема ориентируется на идеальное решение.

I. Текст о Пуруше

Как известно, в этих текстах устанавливается диахроническое тождество между частями тела Пуруши (*Púruṣa*), первочеловека, и элементами Космоса в форме указания на то, из какой части тела что произошло. Среди характеристик Пуруши в знаменитом гимне RV X, 190[2] особого внимания заслуживают следующие: 1) многочленность (многосоставность) Пуруши, — он тысячеглав, тысячеглаз, тысяченог (*sahásraśīrṣā púruṣaḥ sahasrākṣáḥ sahásrapāt*); 2) огромность размеров, — он со всех сторон покрывает землю, возвышаясь над нею на десять пальцев (*sá bhū́miṃ viśváto vṛtvā́ty atiṣṭhad daśāṅgulám*), распростирается над землей сзади и спереди (*sá jātó áty aricyata paścā́d bhū́mim átho puráḥ*), над теми, кто ест и кто не ест (*sāśanānaśané abhí*), выступает повсюду (*táto víṣvan vy àkramat*), четверть его — все существа, три четверти — бессмертное на небе (*pā́do 'sya víśvā bhūtā́ni tripā́d asyāmṛ́taṃ diví*), он — Вселенная, которая была и будет (*púruṣa evédáṃ sárvaṃ yád bhūtáṃ yác ca bhávyam*); 3) власть над бессмертием в силу способности перерастать благодаря пище свои собственные размеры (*utā́mṛtatvásyéśāno yád ánnenātiróhati*); 4) свойство 'быть родителем своих родителей', — от него родилась Вирадж, а он от нее (*tásmadvirā́ḷ ajāyata virā́jo ádhi pū́ruṣaḥ*)[3], а также ряд характеристик Пуруши как жертвы, о чем см. далее. Из указанных здесь примеров легко заметить, что в Пуруше подчеркивается его способность з а п о л н я т ь собой всю Вселенную без изъятия, д и н а м и ч е с к и й аспект этого заполнения и, наконец, м н о г о с о с т а в н о с т ь самого Пуруши, которая, собственно, и обеспечивает динамичность процесса заполнения Вселенной, меонально определяемой границами Хаоса. Таким образом, уже в этих характеристиках Пуруши выступает особое противопоставление ц е л о с т н о с т и и р а с ч л е н е н н о с т и[4], позволяющее развернуться некоему процессу п о р о ж д е н и я элементов Вселенной.

Движение от одного члена этого противопоставления к другому мотивируется сюжетно, причем сюжет в свою очередь весьма точно отражает соответствующий ритуал, о котором см. далее. Сюжет, объясняющий превращение ц е л о г о в р а с ч л е н е н н о е, представляет собой схему жертвоприношения богам Пуруши: *yát púruṣena havíṣā devā́ yajñám átanvata* ⟨...⟩ RV X, 90, 6 «Когда боги предприняли жертвоприношение с Пурушей в качестве жертвы ⟨...⟩» или: *táṃ yajñám barhíṣi praúkṣan púruṣam jātám agratáḥ* I *téna devā́ ayajanta sādhyā́ ṛ́ṣayaś ca ye*. RV X, 90, 7 «Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале. I Его принесли в жертву боги, садхья и риши». Важнейшей ритуальной операцией при жертвоприношении Пуруши было его р а с ч л е н е н и е на определенные ч а с т и (причем выбор частей членения и само их число существенны для дальнейшего): *yát*

púruṣaṃ v y á d a d h u ḥ katidhā́ v y à k a l p a y a n ⟨...⟩ RV X, 90, 11 «Когда Пурушу р а с ч л е н и л и, на сколько частей р а з д е л и л и его? ⟨...⟩».

Далее указывается, что «из этой жертвы, в с е ц е л о (полностью) принесенной» (*tásmād yajñā́t sarvahúta/ḥ/.* RV X, 90, 8, 9), возникли животные, живущие в воздухе, в лесу и в деревне (*paśū́n tā́ñś cakre vāyavyā́n āraṇyā́n grāmyā́ś ca yé*); гимны, напевы, метры, ритуальная формула (*ṛ́caḥ sā́māni jajñire* | *chándāṅsi jajñire tásmād yájus tásmād ajāyata*); кони, животные с двумя рядами зубов, быки, козы и овцы (*tásmād áśvā ajāyanta yé ké cobhayā́dataḥ gā́vo ha jajñire tásmād tásmāj jātā́ ajāváyaḥ*), см. RV X, 90, 8—10. Наконец, из вполне определенных частей Пуруши возникли основные элементы социальной и космической структуры: рот → брахман, руки → раджанья, бедра → вайшья, ноги → шудра (*brā́hmaṇò 'sya múkham āsīd bāhū́ rājanyàḥ kṛtaḥ* | *ūrū́ tád asya yád vaíśyaḥ padbhyā́m śūdró ajāyata.* RV X, 90, 12); дух → луна, глаз → солнце, уста → Индра и Агни, дыхание → ветер, пуп → воздушное пространство, голова → небо, ноги → земля, ухо → стороны света... (*candrámā mánaso jātáś cákṣoḥ sū́ryo ajāyata* | *múkhād índráś cāgníś ca prāṇā́d vāyúr ajāyata* | *nā́bhyā āsīd antárikṣaṃ śīrṣṇo dyaúḥ sám avartata* | *padbhyā́m bhū́mir díśaḥ śrótrāt* ⟨...⟩ RV X, 90, 13—14).

Так был осуществлен переход от единой целостности (*idám sárvaṃ*) к множественной расчлененности (*víśvā bhūtā́ni*). Уже в этом контексте становится совершенно ясным семантическое основание дифференциации *sárva* и *víśva*. В *sárva* актуализируется именно аспект ц е л о с т н о с т и (первоначальной нерасчлененности), данной искони и толкуемой как необходимейшее условие некоего состояния гармонии. В *víśva*' наоборот, подчеркивается с о с т а в н о с т ь того, что может быть сопоставлено (топологически) с исконной целостностью (*sárva*); *víśva* обозначает нечто вторичное и часто разнородное («всякость»), обязанное своим происхождением операции расчленения и различения и толкуемое как нечто утратившее первоначальную гармонию и имеющее отношение к предстоящему синтезу новой, на этот раз вторичной гармонии [5].

Учитывая существенность для ведийской модели мира противопоставления б ы т ь е д и н ы м (*Ека*) — б ы т ь м н о г и м (*Puru*), привлекает к себе внимание фрагмент RV VIII, 58, 2: *ékaṃ vā́ idáṃ ví babhuvā sárvam* 'этот Единый стал всем (целым)', ср. RV X, 90, 2. В обоих случаях речь идет о заполнении всего пространства [6], предельном расширении его, охвате всего сущего [7]. Совершение этих действий создает новый тип космической организации — ц е л о к у п н у ю Вселенную ш и р о к и х п р о с т р а н с т в (*urú loká, urú antárikṣa*), место спасения от узкого, косного, хаотического *aṃhas*'а. Та же идея связанности (или даже тождества) ц е л о с т н о с т и и с п а с е н и я, постоянно присутствующая в ведийских текстах и ритуалах, засвидетельствована языковыми данными, сопоставляемыми с вед. *sarva-*. Прежде всего

речь должна пойти о том соответствии между вед. *sarvátāt* и *sárvatāti* как выражением некоей совершенной сущности, полноты божественной силы, здоровья, благополучия (ср. *sárvatāti* : *suastí*)[8] и авест. *haurvatāt* 'целостность', 'здоровье', 'благополучие' как обозначением одной из Амеша-Спент, олицетворяющей определенную ипостась Творца и обычно связываемой с персонифицированным бессмертием *amərətāt* (ср. *aməšō* 'бессмертный', [*harvlatlāṭs-ča amṛtās-ča*] и т. п.)[9] Не менее показательна этимологическая связь вед. *sarva-* с лат. *salvus* 'невредимый', 'целый', 'здоровый' (ср. *me salvo* 'пока я жив'), ср. *salvēre* 'быть здоровым', *salvē* 'в добром здравии'; *salvē* 'будь здоров' и т. д. В связи с авестийской персонификацией ср. лат. *sălūs (salūtis)* 'здоровье', 'благополучие', 'спасение', 'спаситель' и т. д.[10], с одной стороны, и лат. *Sălus* как имя древнеримской богини здоровья и благополучия (из *Salut-*)[11], с другой стороны. Наконец, нельзя забывать и о генетических связях вед. *sarva-* с др.-греч. ὅλος (эп.-ион. οὖλος), совмещающим в себе значения 'весь', 'полный', 'целый', 'цельный', 'сущий','совершенный'[12]. Учитывая индо-ирано-италийские словообразовательные модели с *-t-*, заслуживает внимания др.-греч. ὁλότης (ὁλότητος) 'цельность', 'целостность'.

Близкую типологическую параллель (со словообразовательными перекличками) образуют слова, восходящие к корню, отраженному в прусск. *kailūstiskun* 'здоровье' (из **kail-ūt*, ср. лат. *săl-ūt-*); рунич. *hailag*, гот. *hails, gahails* (при обозначении здоровья как физической и телесной целостности, невредимости, ср. противоположное состояние *un-haili, un-hails*), др.-исл. *heill*, др.-в.-нем. *heil*, др.-англ. *hael*[13], галльск. *coel*, ст.-брет. *coel*, др.-кимр. *coil* 'augurium'; слав. *cělъ, cělostь* и т. п.[14] Славянские примеры показательны, в частности, и в том отношении, что представляют весь набор значений — от 'весь', 'целый' до 'здоровый', 'излеченный', 'исцеленный', 'спасенный'; ср. *cěliti, cělitelь* и под.[15] Ср. также: *Се азъ многогрѣшный и худый рабъ Божий Иоаннъ пишу сие исповѣдание своимъ ц ѣ л ы м ъ разумомъ* (Духовное завещание царя Ивана Васильевича. 1572—1578) и др. Другая параллель — лтш. *vęsęls* 'здоровый', 'целый', 'невредимый' при слав. *veselъ* и иллирийском имени *Veselia 'Felicetas'* (из Далмации), которые в конечном счете возводятся обычно к расширениям и.-евр. **u̯esu-* (ср. др.-инд. *vasu-* 'хороший', авест. *vaŋhu-, vohu-*, галльск. *vesu* (в собственных именах), ирл. *fíu* 'достойный' и под.). Учитывая круг значений (особенно в латышском слове) и консонантический остов слова, можно высказать предположение о связи между и.-евр. (**selu̯- /*) **solu̯-* (*sarva-*, ὅλος, *salvus* и под.), и и.-евр. **u̯es-el-*. Но и при отсутствии генетической связи[16] судьба указанных выше слов с корнем **vesel-* имеет известное отношение к данной теме.

Тексты, подобные RV X, 90 (особенно стихи, начиная с 6-го), имеют многочисленные аналогии в других традициях[17] и могут рассматриваться как

изложение основных принципов архаичных классификационных систем (о чем говорилось в другом месте). Однако, если обратиться к древнеиндийскому материалу, остается неясным, какое место занимает мотив Пуруши в общей мифологической схеме на уровне сюжета. Обращение к последующей традиции, например, к AV X, 2, к «Шатапатха-Брахмане» VI, 1, 1, 8 и сл., к отрывкам из Упанишад, в которых говорится о Пуруше, едва ли поможет решению вопроса.

Оно может быть достигнуто при анализе ближайшего окружения гимна о Пуруше в Ригведе, подкрепляемом данными, относящимися к соответствующему ритуалу (*puruṣamedha*), с одной стороны, и типологическими параллелями из других мифологических традиций, с другой стороны.

Недавно было показано весьма далеко идущее сходство между древнескандинавским текстом из «Старшей Эдды» (*Vafðruðnismál*) и среднеиранскими текстами космологического содержания (Rivayat 52, Bundahišn, Zātspram). В данном случае существенно, что в этих текстах, как и в гимне Пуруше, речь идет о происхождении элементов Вселенной из частей тела. Было показано, что в первоначальных вариантах таких текстов указанному мотиву предшествовало описание предыдущего состояния, т. е. Хаоса. При этом он характеризовался обычно через указание на то, чего не было. Ср. в «Старшей Эдде»: «*В начале времен не было в мире ни песка, ни моря, ни волн холодных, | земли еще не было и небосвода, | бездна сияла, трава не росла* 〈…〉» (Vǫlospá 3)[18]. Сходное описание засвидетельствовано в ведийском космогоническом гимне (RV X, 129), расположенном в близком соседстве с рассмотренным выше гимном Пуруше. Ср.:

> *Nā́sad āsīn nó sád āsīt tadā́nīm nā́sīd rájo no vyòma paró yat* | *Kím ā́varīvaḥ kúha kásya śármann ámbhaḥ kím āsīd gáhanaṃ gábhīram* (1)
>
> «Тогда не было ни сущего, ни не-сущего; не было ни воздушного пространства, ни неба над ним. | Что в движении было? Где? Под чьим покровом? Чем были воды, непроницаемые, глубокие?»[19]

Отрывок из «Шатапатха-Брахманы» (VI, 1, 1, 1 и далее) подтверждает гипотезу о первоначальной смежности описания Хаоса и сотворения Вселенной из частей Пуруши; ср., с одной стороны, *Поистине не-сущим было вначале (все) это* 〈…〉 (1), и, с другой стороны: *Они* 〈…〉 *создали из себя семь пуруш* (2); 〈…〉 *Мы сделаем из этих семерых пуруш одного единственного Пурушу* (3); 〈…〉 *Этот Пуруша, Праджапати, пожелал: «Я хочу стать больше, я хочу размножиться* 〈…〉» (8); 〈…〉 *Он создал воды. Из речи, которая есть Вселенная, была создана его речь* (9); 〈…〉 *Брахман поистине был раньше создан из этого Пуруши* (10); 〈…〉 *он цельный, совершенный* 〈…〉 (15) и т. п. Показательно, что в соседстве и с гимном о Хаосе (X,

129) и с гимном о Пуруше (X, 90) находятся другие гимны, излагающие отдельные этапы творения и по ряду основных признаков совпадающие с обоими указанными гимнами. Ср.: «В первом веке богов из не-сущего (*'sataḥ*) возникло сущее (*sád*). Затем возникло пространство мира, оно — из прародительницы ⟨...⟩ Из земли возникло пространство мира ⟨...⟩ Затем возникли боги ⟨...⟩» (RV X, 72); «Которым могучее небо и земля укреплены, которым солнце установлено, которым небосвод ⟨...⟩ Какому богу приносим мы жертву? ⟨...⟩» (RV X, 121, 5); «Индра повелевает Небом, Индра — Землей, Индра — Водами, Индра — Горами ⟨...⟩ Индра проник дальше, чем Ночи ⟨...⟩ чем Дни, ⟨...⟩ чем Воздушное Пространство ⟨...⟩» (RV 89, 10—11) и т. д.[20] Наконец, *brahmodya*, представляющие собой словесную часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему состава и происхождения элементов Космоса[21], довершают серию аргументов, которые позволяют связать как тексты о Пуруше с широким кругом текстов космологического содержания в других традициях, так и все эти тексты с основным ритуалом.

Установление этих связей — сюжетных, композиционных, формальных — дает возможность высказать ряд предположений о структуре прототекста, посвященного Пуруше. Вероятно, этот исходный текст мог представлять собой вопросо-ответный диалог, аранжированный с помощью числового ряда. Например: Что было создано первым? или: Из чего и что было создано первым? — Первым было создано (название элемента Космоса) из (название члена тела Пуруша) и т. п. Во всяком случае все эти черты присутствуют в совокупности или по отдельности не только в текстах, типологически сопоставляемых с текстами о Пуруше, но и в этих последних. Так, в частности, AV X, 2 (о Пуруше) представляет собой сплошную серию вопросов с редуцированной ответной частью. Но сама последовательность вопросов и аналогия с AV X, 7 (о Скамбхе), где предлагаются ответы (хотя и однообразные) на подобную серию вопросов, помогают восстановить в общих чертах утраченную последовательность ответов и для AV X, 2. О некогда существовавшей аранжировке текста по числовому принципу могут свидетельствовать такие остатки, как: *mastiṣkamasya yatamo lalāṭaṃ kakāṭīkāṃ prathamo yaḥ kapālam | citvā cityaṃ hanvoḥ pūruṣasya divaṃ ruroha katamaḥ sa devaḥ* (AV X, 2, 8) «⟨...⟩ Кто первый (создал) мозг, лоб, череп ⟨...⟩».

Диалог такого рода, несомненно, был приурочен к церемонии жертвоприношения Пуруши (первоначально — человека), расчленяемого на части. О подробностях подобного ритуала можно судить как на основании сведений о *puruṣamedha'e*, так и по данным ритуала принесения в жертву коня — *aśvamedha'e*, которая, видимо, сохранила немало архаизмов, ранее присущих и *puruṣamedha'e*[22]. Подобные жертвоприношения обычно связываются с пе-

реходом от старого года (временного цикла) к новому. Можно предполагать, что программа ритуала и в значительной мере — соответствующего текста состояла из следующих частей: 1) исходное положение — мир распался в Хаосе (убийство и расчленение жертвы); соответствующий текст — описание Хаоса; задача — интеграция Космоса из составных частей жертвы в соответствии с правилами отождествления; 2) произнесение жрецами текста, содержащего эти отождествления, над жертвой вблизи жертвенного столба (= дерева)[23]; 3) космологические загадки об элементах Вселенной в порядке их возникновения (и, следовательно, их важности); 4) обращение к образу, символизирующему вновь интегрированный Космос.

При принятии такой структуры прототекста о Пуруше и такой схемы ритуала могут стать ясными многочисленные детали древнеиндийского мифа. В частности, трактовка Пуруши как наполнителя Вселенной множественностью элементов получает подтверждение в названиях изофункциональных персонажей других традиций — «Отец (или Господин) множества», «Состав (или Плоть) мира», «Наполнитель Вселенной» и под.[24] Важнее, однако, то обстоятельство, что обнаруживается круг текстов, аналогичных прототексту о Пуруше, в целом ряде архаичных культур. Сюжет всех этих текстов строится как рассказ о ссоре Бога (чаще всего Громовержца, Демиурга) со своим сыном (или сыновьями); о низвержении последнего на землю с расчленением его на части (и/или превращением в хтонические существа: в гадов, червей, насекомых и т. д.); о возникновении из этих частей элементов Вселенной, и в частности первых культурных растений (которые, кстати, могут называться «плотью», как маис в Месоамерике); появление на земле плодородия, богатства и процветания при непременном условии включения этих благ в цикл жизнь — смерть — возрождение[25].

Типологические соображения и анализ ряда мест в ведийских текстах (например, о принесении Пуруши в жертву богами, выступающими как его родители, см. выше) позволяют предположить, что прототекст о Пуруше также включал в себя указанные выше мотивы преступления Пуруши и его наказания, каковые легко можно обнаружить в связи с некоторыми другими изофункциональными в этом отношении мифологическими персонажами в Ведах. Достаточно упомянуть известный миф, в котором рассказывается, как боги во главе с учредителем жертвоприношения Митрой для достижения успеха должны были совершить убийство их собога Сомы путем сокрушения и расчленения его на мелкие части[26]. Существуют и другие многочисленные тексты, в частности являющиеся дальнейшими филиациями ведийских текстов о Пуруше, в которых идея спасения возникает — пусть даже в самом отвлеченном метафизическом смысле — в связи с мотивом жертвы и утраты предвечной целостности.

II. Будда и Сократ об участи составного

В продолжение поисков параллелей между мифопоэтическими представлениями Сериндии и Древней Греции, на основе которых уже в историческое время складывались оригинальные умозрительные концепции, трактующие тему спасения, здесь предлагается сопоставление фрагментов текстов о том, что все составное, сложное подвержено распаду.

Речь идет об отрывках, засвидетельствованных в разных версиях буддийского Канона (санскритская «Махапаринирвана-Сутра», палийская «Махапариниббана-Сутта», тибетская и китайская «Виная»[27]), с одной стороны, и в словах Сократа из платоновского диалога «Федон», с другой стороны.

Dīghanikāya XVI, 6, 7
(Mahāparinibbānasutta):
handa dāni bhikkhave āmantayāmi vo. vayadhammā saṃkhārā appamādena sampādethati[28].

Mahāparinirvāṇasūtra 42, 11:
aṅga bhikṣavas tūṣṇīm bhavata vayadharmāḥ sarvasaṃskārāḥ[29]

Vinaya 42, 11:
dge-sloṅ-dag re-śig caṅ ma smra-žig daṅ 'ádi-ltar 'adus-byas thams-cad ni 'ajig-pai chos-can yin-te[30].

Phaedō 78c:
Ἆρ οὐν τῷ μὲν ξυντεθέντι τε καὶ ξυνθέτῳ ὄντι φύσει προσήκει τοῦτο πάσχειν, διαιρεθῆναι ταύτῃ, ᾗπερ ξυνετέθη; εἰ δὲ τι τυγχάνει ὄν ἀξύνθετον, τούτῳ μόνῳ προσήκει μὴ πάσξειν ταῦτα, εἶπερ τῷ ἄλλῳ[31].

Неслучайность исключительного сходства этих двух высказываний очевидна. Прежде всего слова эти были произнесены непосредственно перед смертью, причем о часе смерти и Будда и Сократ не только знали, но и ждали его с совершенной готовностью и доверием (не говоря о понимании) к тому, что последует за смертью. Оба высказывания представляют собой последний ответ Учителя ученикам (Ананде, Кебету), имевшим счастье непосредственного приобщения к мудрости и, тем не менее, содрогнувшимся при одной мысли о приближении кончины своего Учителя. Отчаяние или сомнения учеников снимаются ответом[32]. Особенно подробно и наглядно эта зависимость между ситуацией и высказываниями изображена в «Федоне»: слова Сократа о высшем единстве удовольствия и страдания (60bc), обоснование недопусти-

мости самоубийства (61c—63e), единственное желание истинного философа — «умирания и смерти» (64ab), отношение души и тела (64b—70b) и, наконец, знаменитые четыре доказательства бессмертия души (70c—107b), в связи с чем (аргумент в пользу самотождества эйдоса души) и вводится высказывание Сократа об участи сока́вного. За ответом Будды стоит все учение о дхармах, душе, Нирване как прекращении потока существования (цикл рождений и смертей)[33].

Обоснование указанного совпадения в высказываниях, относящихся к двум самостоятельным и независимым традициям, следует видеть в логически предшествующих этим высказываниям частях обоих учений. Прежде всего речь идет о связи с учением об элементах и — особенно — основных операциях: рождении, росте, деградации, смерти в их отношении к страданию и Пути (на чем упорно настаивает буддийская традиция)[34]. Любопытно, что внутри каждой из этих традиций названные операции составляют особую аксиоматическую часть, выраженную обычно стандартизованными формулами, которые в конечном счете все же уходят в глубины индоевропейского архаического умозрения. Как известно, «Четыре Благородные Истины» (*catvāry āryasatyāni*) сохраняют в своей структуре следы трансформации этих основных четырех операций, определявших космологические процессы в прошлом и определяющих путь к нравственному спасению в настоящем. Ср. употребление слов *jāti*, *kṣaya* и под.[35] в формулировке *catvāry āryasatyāni*, в Бенаресской проповеди, в позднейшей философской и комментаторской литературе (ср. «Mūlamadhyamakakārikās» Нагарджуны или «Prasannapadā» Чандракирти) в связи с многочисленнейшими параллелями не только у Платона, но и в более ранней натурфилософской традиции: речь идет о примерах типа — λέγει δὲ ὅτι οὐδὲν γίνεται οὐδὲ φθείρεται οὐδὲ κινεῖται ⟨…⟩ Hippol. Ref. 1, 14, 2 (о Ксенофане) или: τὸ δὲ γίνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι οὐκ ὀρθῶς νομίζουσιν οἱ Ἕλληνες. Simplic. Phys. 163, 20 =Anaxag. Fr. 17 и под.[36]

В обеих традициях дальнейшее развитие этой части открыло новые перспективы в крайних вариантах учения о членимости целого и синтезировании из мельчайших частиц (элементов существования) целого, ср. учение о *дхармах* (*dharma*), например, в «Abhidharmakósa» Васубандху и об атомах (ἄτομος как οὐσία) в теориях Левкиппа и Демокрита. Несомненно, существенно и то, что Сократ в начале «Федона» говорит о переселении душ[37] и дискутирует на тему спасения, подчеркивая, в частности, роль приобщения к разуму (φρόνησις)[38] на пути к очищению (κάθαρσις, ср. 67c и др.). Эта конфигурация тем и характер связей между ними, конечно, более всего напоминают именно буддийские образцы, многократно (в отличие от древнегреческой традиции) воспроизводимые в текстах. Наконец, показательно и то, что указанное высказывание Сократа в дальнейшем развитии древнегреческой тра-

диции не нашло непосредственных и явных продолжений в связи с темой спасения, тогда как связь сложного, составного (*saṃskṛta*, тибет. *'dus byas*) с этой проблематикой в буддизме не только очевидна, но и — для многих направлений — основоположна (ср. Нагарджуну, Арьядеву и др.)[39].

Примечания

[1] Они распознаются (или им соотносятся) двумя истинами — мирской, или истиной покрова (др.-инд. *saṃvṛtisatya*, тибет. *kun rdzob kyi bden pa*), и абсолютной (др.-инд. *paramārthasatya*, тибет. *don dam pa'i bden pa*). О них см: *J. W. de Jong*. Le problème de l'Absolu dans l'école Madhyamaka // Revue philosophique de la France et de l'Étranger. T. 140. 1950. P. 322 et suiv.; *T. R. V. Murti*. The Central Philosophy of Buddhism. London, 1955. P. 243 ff.; *J. May*. Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti. Paris, 1959. P. 18 et suiv., 225 et suiv. и др. Нагарджуна свидетельствует, что Будды проповедуют Закон на основе этих двух истин (ММК XXIV, 8), что не делающие различия между ними не могут постичь глубинной реальности Учения (ММК XXIV, 9):

je 'nayor na vijānanti vibhāgaṁ satyayor dvayoḥ
te tattvaṁ na vijāhanti gambhīraṁ buddha-śāsane.

Следует иметь в виду, что Будда (как и ранняя абхидхармическая традиция) различал абсолютную реальность Нирваны и конвенциональную реальность мира явлений. Ср. также. *A. Bareau*. L'absolu en philosophie bouddhique; évolution de la notion d'asaṃskṛta. Paris, 1951.

[2] См. об этом гимне: *W. N. Brown*. The Sources and Nature of puruṣa in the Puruṣasūkta RV 10, 90 // JAOS. Vol. 51. 1931. P. 114 ff.; *P. Mus*. Du nouveau sur Ṛgveda 10, 90? Sociologie d'une grammaire // Indological Studies in Honor of W. Norman Brown. New Haven, 1962. P. 165—195; *P. Mus*. Où finit Puruṣa // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968. P. 539—563 и др.

[3] Здесь можно видеть более общее свойство обратимости признаков, упорядоченных способом, признаваемым естественным. Ср. *etā́vān asya mahimā́to jyā́yāñś ca pū́ruṣaḥ* — «Таково его величие, и еще огромнее, чем оно, — Пуруша».

[4] В ряде языков это противопоставление отражено и на грамматическом уровне (ср. кетский).

[5] Ср. в этом же гимне: *viśváto* 'со всех (разных) сторон', но *sarvahúta* 'полностью (целиком, без изъятия) принесенный' (о жертве) — оба раза в связи с Пурушей. С *viśváto* в известном смысле сопоставимо *purutrā́* в отрывке *purutrā́ vṛtró aśayad vyàstaḥ*. RV I, 32, 7 «по разным местам разбросанный лежал Вритра», ср. *puru-trā́* : *púru-ṣa* с общим корнем. Важно, что Индра, создавая свой новый порядок, не просто убил Вритру, сопричастного Хаосу, но именно рассек, расчленил его (ср. *nadáṃ ná bhinnám* ⟨...⟩ 'как разрезанный тростник ⟨...⟩' RV I, 32, 8).

[6] Ср. отношение Пуруши к Вирадж (RV X, 90, 4), которая олицетворяет собой женский творческий принцип с функцией расширения, распространения, порождения. Ср. *vi-rāj* при *rā́jas* 'пространство', 'небесное пространство' (лат. *regiones* 'не-

бесные линии'), *rájasī* 'Небо и Земля', от *ŕjyati ṛñjáti* 'простирает', 'распространяет' (ср. и.-евр. **rē̆ǵ-*) См. подробнее в другой статье автора.

[7] Об этих функциях см. *Б. Л. Огибенин.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968. С. 39 и сл.

[8] Ср. такие употребления, как *ahám púro mandasāno vy aìraṃ náva sākáṃ navatī́ḥ śámbarasya* | *śatatamáṃ veśyàṃ s a r v á t ā t ā* ⟨…⟩ RV IV, 26, 3 или: *devéṣu ca savitaḥ ślókam áśrer ā́d asmábhyam ā́ suva sarvátātim.* RV III, 54, 11 и под.

[9] Ср. н.-перс. *xurdād*, название месяца, согд. *'rt't* при н.-перс. *murdād*, название месяца, согд. *mrt't*.

[10] Ср. также *sălūtāris* 'полезный для здоровья', 'целительный', 'спасительный', 'невредимый', *sălūtātio* 'приветствование' и под., *sălutĭfĕr* 'дающий здоровье', 'целительный', 'спасительный' и т. д.; *sălūbĕr* 'здоровый' и проч. Ср. передачу литургической формулы *Salvator mundi, salva nos…* (из «Adoramus te Christe») через слав. *sъpase vьsego mira, sъpasi ny* в реконструированном тексте старочешской духовной песни.

[11] Сдедует отметить, что *Sălūs* принадлежала к наиболее архаичным персонажам италийского пантеона. Ср. также пелигн. *solois 'omnibus'*.

[12] Характерное семантическое развитие отмечается в относящемся сюда же алб. *gjálle* 'живой', 'существующий', 'резвый', 'сильный', 'тучный'.

[13] Ср. англ. *whole* 'весь, целый' и *holy* 'святой' (нем. *heilig*).

[14] Ср. χοῖλυ· τὸ καλλόν (Гесихий). Ср. соображения Бенвиниста.

[15] Ср. *целый — целебный, целительный.*

[16] В этом случае хотелось бы думать о связи **vesel-* не столько с и.-евр. **u̯esu-* (εὐ, *su-* и под.), сколько со словами, родственными хетт. *u̯aš-/u̯eš-* 'пасти', др.-инд. *vas-* ср. 'пасёный', 'спасенный', 'невредимый' и т. п.

[17] См. о них статью автора: О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971.

[18] Описания такого типа обнаруживаются (или восстанавливаются) в древнеегипетской, шумерской, вавилонской, древнееврейской, древнегреческой, славянской, сибирских, полинезийской, месо-американской и других традициях.

[19] Ср. далее: «Тогда не было ни с м е р т и, ни б е с с м е р т и я, не было различия между ночью и днем ⟨…⟩ Вначале тьма была сокрыта тьмою ⟨…⟩» (RV X, 129, 2—3).

[20] Ср. еще RV X, 31, 35, 36, 57, 59, 61—65, 81, 82, 92, 93, 100, 109, 114 ,124, 126, 128, 137, 141, 157, 181.

[21] См. *L. Renou* (*L. Silburn*). Sur la notion du *bráhman* // JAs. T. 237. 1949. P. 22—46: Le *brahmodya* védique. Из текстов ср. Vājasa-neyi-Saṃhitā XXIII, 9—12, 45—62 и др. Интересно,что стихи 11—12 в RV X, 90 являются частью *brahmodya.*

[22] Ср. *A. Weber.* Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Ihdische Streifen. Berlin, 1868. S. 54 ff.; *P. E. Dumont.* L'Aśvamedha. Paris, 1927; *Shrikrishna Bhawe.* Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939; *W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. Bd. 7. 1951. S. 39 ff. Описание *aśvamedha*'и см. в «Шатапатха-Брахмане» (XIII, 1), ср. также «Брихадараньяка-Упанишаду» (I, 1) и др.

[23] Ср. магическую анатомию в Древней Мексике, возникшую на основе жертвоприносительных ритуалов (части человеческого тела в их отношении к календарю

и т. п.). См. *Th.-W. Danzel.* Handbuch der präkolumbischen Kulturen in Latinamerika. Hamburg, 1937. S. 55 ff. Ср. также *O. Karow.* Die Tötung der Nahrungsgöttin und die Entstehung der Nutzpflanzen in der japanischen Mythologie // Festschrift für Ad. E. Jensen. München, 1964. S. 279—284. Идея анатомизации, расчленения, разъятия, растерзания священного тела как один из ведущих мотивов карнавала рассматривалась М. М. Бахтиным.

[24] Отсюда — наименования коллективов людей, племени, народа в связи с идеей расширения, увеличения объема, наполнения (и соответствующей силы). Ср. лат. *plebs* и *pŏpŭlus* в связи с *plēnus-*; *люди* при гот. *liudan* 'расти', др.-инд. *ródhati*; лит. *tautà*, гот. *þiuda* при и.-евр. **teu̯-/*tou̯-/*tŭ̄-* 'тучнеть' и т. д.

[25] Эта схема подробно излагается автором в работе «К семиотике мифологических представлений о грибах» (1979, см. т. 1 наст. изд.).

[26] Ср. *H. Lommel.* Mithra und das Stieropfer // Paideuma. Bd. 3. Hf. 6—7. 1949. S. 207—218. Ср. также мотив убийства Рудрой Праджапати (=Пуруши) и появление из него различных существ, Jaimin.-Brāhm. III, 26, 2—3.

[27] См. *E. Waldschmidt.* Das Mahāparinirvāṇasūtra. Text in Sanskrit und Tibetisch, verglichen mit dem Pāli nebst einer Überzetzung der chinesischen Entsprechung im Vinaya der Mūlasarvāstivādins. Teil III. Berlin, 1951. S. 394—395.

[28] Ср. перевод: А ныне, бхиккху, я обращаюсь к вам (в последний раз): «Все, что состоит из частей (санкхары), подвержено разрушению. Прилежно стремитесь к достижению цели». Это последняя речь Совершенного.

[29] Ср. о *sarva-* в связи с Пурушей.

[30] Ср. перевод китайской «Винаи»: Da schwiegen die Mönche alle, und der Buddha sprach: «So sind alle Dinge (*dharma*)! Ohne Bestand sind die Saṃskāras!». — «Dies ist meine letzte Belehrung». Ср. далее (*E. Waldschmidt.* Op. cit. III, S. 399): «Alle Saṃskāras sind unbeständig, sind dem Entstehen und Vergehen unterworfen. Entstehen und Vergehen aufgehört haben, ist die Beruhigung (d. i. Nirvāṇa), ist Glück».

[31] Ср. перевод: — «Не правда ли, рассеянию подвержено все состáвное и сложное по природе — оно распадается таким же образом, как прежде было составлено? И если только вообще возможно этой участи избежать, то лишь в одном случае: когда вещь оказывается несостáвной». Ср. далее: ⟨…⟩ Οὐκοῦν ἅπερ ἀεὶ κατὰ ταυτὰ καὶ ὡσαύτως ἔχει, ταῦτα μάλιστ' εἰκὸς εἶναι τὰ ἀξύνθετα, ἃ δ' ἄλλως καὶ μηδέποτε κατὰ ταὐτα, ταῦτα δὲ εἶναι τὰ ξύνθετα ⟨…⟩ «Скорее всего можно предполагать, что несостáвные вещи — это те, которые постоянны и неизменны, а те, что в разное время неодинаковы и неизменностью вовсе не обладают, — те состáвные».

[32] Кстати, слово «сомнение» не раз возникает в этих местах текстов обеих традиций. Ср.: *pṛcchata bhikṣavo mā vidhārayata yasya syāt kāṅkṣā vā vimatir vā* ⟨…⟩ Mahāparinirv. 42, 2; *siyā kho pana bhikkhave ekabhikkhussa pi kaṅkhā vā vimati vā* ⟨…⟩ Dīgha-Nik. XVI, 6, 5. Ср.: ⟨…⟩ то, что ты говорил о душе, вызывает у людей большие сомнения (πολλὴν ἀπιστίαν). Они опасаются, что, расставшись телом, душа уже нигде больше не существует, но гибнет и уничтожается в тот самый день, как человек умирает (Phaedō 70a).

[33] Ср. также совпадение древнегреческого выражения κύκλος γένεως и стоящего за ним представления о жизненном круговороте (подробнее об этом см.: *J.-P. Vernant.* Mythe et pensée chez les grecs. Paris, 1969) с буддийским учением о колесе жизни, в

частности — рождения и смерти. Ср. др.-инд. *cakram jātyas* (но: *jātinirodha*, о прекращении рождений), которое в сопоставлении с κύκλος γένεως позволяет реконструировать исходный индоевропейский образ, о чем см. в другом месте. К концепции колеса жизни см., например, «Abhidhammattha-Saṅgaha» и др.

[34] Ср. в непосредственном соседстве: 〈…〉 *vā duḥkhe vā samudaye vā nirodhe vā mārge*. Mahāparinirv. 42, 2. Ср. также Phaedō 70de, 71b и др. — о возникновении, росте, убывании; соединении и разъединении, переходе противоположностей и т. п.

[35] Ср. в более поздних сочинениях (например, авторов мадхьямической школы): *utpāda* (тибет. *skye ba*), *vyaya* и под.

[36] Ср. также «Пир» 211а: 〈…〉 нечто 〈…〉 вечное, т. е. не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения 〈…〉.

[37] Ср. мотив тела как препятствия к чистому знанию и, следовательно, к спасению. Ср. καὶ τότε, ὡς ἔοικεν ἡμῖν ἔσται οὗ ἐπιθυμοῦμέν τε καί φαμεν ἐρασταὶ εἶναι, φρονήσεως, ἐπειδάν τελευτήσωμεν, ὡς ὁ λόγος σημαίνει, ζῶσι δ'οὔ εἰ γὰρ μὴ οἷόν τε μετὰ τοῦ σώματος μηδὲν καθαρῶς γνῶναι 〈…〉 66 de. Ср. также Dhammap. 147: *passa cittakataṁ bimbam arukāyaṁ samussitam* | *āturaṁ bahusamkappaṁ yassa n'atthi dhuvaṁ ṭhiti* «взгляни на сей изукрашенный образ, на тело, полное изъянов, составленное из частей, болезненное, исполненное многих мыслей, в которых нет ни определенности, ни постоянства. Интересно, что другой отрывок (Dhammap. 202), трактующий о теле, перечисляет ряд признаков, связываемых с телом и в «Федоне» (66с). Ср., с одной стороны: *n'atthi rāga samo aggi, n'atthi dosa samo kali* | *n'atthi khandhādisā dukkhā* 〈…〉 «Нет огня, большего, чем страсть; нет беды большей, чем ненависть; | нет несчастья, большего, чем тело 〈…〉» и, с другой стороны: μυρίας μὲν γὰρ ἡμῖν ἀσχολίας παρέχει τὸ σῶμα διὰ τὴν ἀναγκαίαν τροφήν. ἔτι δὲ, ἄν τινες νόσοι προσπέσωσιν, ἐμποδίζουσιν ἡμῶν τὴν τοῦ ὄντος θήραν. ἐρώτων δε καὶ ἐπιθυμιῶν καὶ φόβων καὶ εἰδώλων παντοδαπῶν 〈…〉 «В самом деле, тело не только доставляет нам тысячи хлопот — ведь ему необходимо пропитание! — но вдобавок подвержено недугам, любой из которых мешает нам улавливать бытие. Тело наполняет нас желаниями, страстями, страхами и разнообразнейшими призраками 〈…〉».

[38] Ср. *mano pubbaṅgama dhammā mano seṭṭhā mano mayā* 〈…〉. Dhammapada I, 1 и 2. Интересны также параллели к терминологическому употреблению *anitya* 'непостоянный' в буддийских текстах, — ср. Phaedō 78с; ср. также Phaedō 79а (безвидный и незримый, ср. ἀειδῆ 〈…〉 καὶ οὐχ ὁρᾶται) в связи с буддийскими параллелями.

[39] Ср. *J. May*. Candrakīrti. Prasannapadā Madhyamakavṛtti. P. 106—142 (Ch. VII, Critique du composé); *P. L. Vaidya*. Études sur Aryadeva et son Catuḥśataka. Paris, 1923. P. 115, 160 и др.; *T. R. V. Murti*. Op. cit. P. 191 ff.; L'Enseignement de Viṃalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa) traduit et annoté par É. Lamotte. Louvain, 1962. P. 335 et suiv. (Ch. X. Prédication sur le périssable et l'impérissable); *J. W. de Jong*. Cinq chapitres de la Prasannapadā. Paris, 1949, не говоря уж о работах Ф. И. Щербатского, О. О. Розенберга и Е. Е. Обермиллера.

1979

О БРАХМАНЕ. К ИСТОКАМ КОНЦЕПЦИИ

Здесь предстоит иметь дело не столько с определением этимологии слова и выяснением филиации значений комплекса *brahman*, хотя и то и другое так или иначе будет присутствовать в дальнейшем ходе изложения сколько с попыткой связать древнеиндийское понятие *bráhman* с архаической концепцией мирового древа и тем самым реконструировать материальное воплощение этого понятия, объясняющее, впрочем, и семантическую мотивацию языкового обозначения соответствующей «технической» конструкции.

Наиболее разработанную и завершенную форму концепция *bráhman*'а получила в Упанишадах и далее — в сочинениях ряда религиозно-философских направлений, прежде всего в адвайта-веданте Шанкары и Рамануджи [1].

Здесь, если говорить в общем, под «брахманом» (*bráhman*) понималось высшее объективное начало, из оплотнения которого возник мир со всем, что в нем находится; сам же брахман — вне времени и пространства, вне причинно-следственных отношений, вне субстанции; он свободен от качеств и действий, и поэтому его нельзя описать в терминах дифференциальных признаков; как реальность [2], внеположная проявленному (феноменальному) миру, брахман невыразим в положительных терминах и непостигаем в рамках какой бы то ни было логики — поэтому точнее всего он определяется апофатически (невидимый, неслышимый, немыслимый, непостигаемый, неизменяемый, не то и не это и т. д. [3]), а постигается высшей религиозной интуицией, лежащей в основе интегрального опыта (*anubhava*). Понятие брахмана стало ядром одной из самых глубоких и умозрительных концепций с универсальной сферой применения.

Однако в древнейших текстах, и прежде всего, конечно, в Ригведе, *bráhman* относится скорее к сфере ритуальных понятий и означает молитвенный гимн, песнопение, литургическую формулу — одним словом, то, что

произносится (или поется)[4] во время ритуальных церемоний, особенно тех из них, которые связаны с жертвоприношением (ср. употребление *bráhman* при глаголах *arc-*, *gā-*, *vac-*, *stu-*, *śru-*). Правда, уже в эту эпоху брахман — «молитвенная формула» понимается не только как конкретный элемент ритуала, но и как некий о ф о р м л я ю щ и й, конституирующий принцип вообще. Сложность выяснения предыстории понятия *bráhman* коренится как раз в трудности перехода между значением «молитвенная формула» и значением «универсальный принцип», отмеченным уже в Атхарваведе, Брахманах и особенно в Упанишадах[5]. К этому прибавляются сложности, связанные с обилием контекстуально засвидетельствованных значений слова *bráhman*, определяемых многочисленными соответствиями типа «*bráhman* — это…» и до сих пор не сведенных к правдоподобному первоисточнику. Приступая к непосредственным разысканиям, автор исходит из следующих предпосылок: 1) ни «молитвенная формула», ни «универсальный принцип» не являются первоначальными значениями; более того, они, видимо, не находятся в отношении производности друг от друга, откуда следует, что история понятия *bráhman* предполагает установление этапов эволюции от первоначального значения *bráhman* к значению «молитвенная формула», с одной стороны, и к значению «универсальный принцип» — с другой; 2) *bráhman* и *brahmán* находятся в отношении производности, причем *bráhman* (ср. р.) первично, а *brahmán* (м. р.) — название жреца, функции которого связаны с *bráhman* — вторично[6]; 3) ближе и непротиворечивее других к правильному пониманию первоначального значения слова *bráhman* подошел П. Тиме, постулировавший в качестве такового ‘Formung’, ‘Gestaltung’, ‘Formulierung’[7] (при этом, однако, следует иметь в виду, что перечисленные значения не должны непременно быть связаны именно с речевой деятельностью).

Прежде чем приступить к конкретному анализу, уместно в общих чертах обозначить суть понятия брахмана для более развитой эпохи, потому что сам принцип брахмана в развитой концепции (точнее — концепциях) бросает некий возвратный луч света на субстрат этой концепции в ее ранних вариантах. Прежде всего очень существенно, что умозрительная идея универсального брахмана, впервые сформулированная в самом конце ведийской эпохи, в ранних Упанишадах, определенным образом подхватила и усилила монистические тенденции ведийской эпохи, и осуществлялось это через понятие брахмана, которое само возрастало и углублялось в ходе этого процесса, пока не достигло высшей стадии своего развития. На этой стадии брахман становится единой и высшей объективной реальностью, исполненной глубокого миро- и жизнестроительного смысла, развертывающегося в направлении объединения микрокосма, макрокосма и ритуала (жертвоприношения), см.: *R.V. de Smet.* The Indian Ascertainment of the Godhead (from the Vedas to Udaya-

nācārya) // India 1979. Vol. 16, 59ff. Трансцендентный Бог ранневедийской эпохи органически вводится в реальность брахмана, становится имманентным ей. Как бесконечное, Бог помещается теперь не в экстенсивном вовне, а в самой сердцевине бытия — в брахмане, внутри его. Вне брахмана ничего нет, но все, что есть в мире, в бытии, в жизни, заключено в брахмане, как в зародыше («хираньягарбха»), из которого в мистерии бытия развертывается весь явленный мир. Согласно Упанишадам, «существуют два образа брахмана: воплощенный и невоплощенный, смертный и бессмертный, неподвижный и двигающийся, существующий и истинный» (Bṛhād.-Upan. II, 3, 1: *...mūrtaṃ caivāmkṛtaṃ ca, martyaṃ cāmṛtaṃ ca, sthitaṃ ca, yac ca, sac ca, tyac ca*). Сама же высшая реальность брахмана определяется как «не это, не это» (*na iti, na iti*). Истинная универсальность брахмана и связанная с ним онтологическая «полнота» были достигнуты тогда, когда брахман вышел за пределы объективного аспекта бытия и осознал самого себя (субъективный аспект). Только через самопознание и самоосознание брахмана осуществился подлинный прорыв к сущему («Поистине, в начале это было Брахманом. Он узнал себя: “Я есмь Брахман” [*aham brahmāsmīti*]. Поэтому он стал всем [*tat sarvam abhavat*] [сущим]. И даже боги не могут помешать в этом, ибо он становится их Атманом». Bṛhād.-Upan. I, 4, 10). Эта формула связи Брахмана с Атманом объясняет знаменитое учение об их тождестве — тождестве объекта и субъекта, мира и души (индивидуума), выражающемся в формулах типа «этот Атман есть Брахман» или «это Брахман, это Атман», или «Я есмь Брахман» и — как итог и наиболее абстрактное и парадоксальное выражение идеи тождества — *tat tvam asi*, «ты еси То». При всем этом Брахман не подмена Атмана, а всего лишь его коррелят при введении в рассмотрение определенного нового угла зрения. Вне его эти два понятия ведут себя отнюдь не тождественно. Но само формирование субъективного аспекта проблемы, перенос внимания на самопознание («познай самого себя» — девиз Сократа в ту же эпоху) как высшую форму самоуглубляющегося познания, на *Я*, на тождество *Я* с Брахманом и бытием также должно быть отнесено к числу высших достижений периода Упанишад, подхваченных позже в школе Веданты, так много сделавшей для развития учения о Брахмане. Особенно успешно оно развивалось в адвайта-веданте, недуалистическом варианте школы. Согласно Шанкаре, только чистое бытие, совпадающее с чистым сознанием (*джняна*), в котором индивидуум испытывает высшее блаженство (*ананда*) от слияния воедино познающего (субъект), познаваемого (объект) и познания, их объединяющего, подлинно и абсолютно. Это бытие, совпадающее с Богом, содержит в себе, по Шанкаре, всё, но в нем нет множественности, хотя оно и проявляется во многих формах. Это абсолютное бытие принципиально едино, и видимая множественность мира не что иное, как кажимость, вызываемая

силой *майи*. Только незнание-*авидья* заставляет усматривать в едином и абсолютном Брахмане многое, лишенное абсолютности. Эмпирическое сознание считает реальным этот многообразный мир, по отношению к которому Бог выступает как творец, зиждитель и разрушитель, как Сагуна-Брахман, Брахман «многих качеств», а *Я* как нечто конечное и смертное, подверженное изменениям и противоречиям. Трансцендентное сознание, напротив, отдает себе отчет в неподлинности мира, его видимости и нереальности. Бог соотносится соответственно не с этим миром кажимостей, а с абсолютным чистым бытием и потому лишается своих атрибутов: объекты растворяются в бытии, а Бог становится неотличим от Ниргуна-Брахмана, Брахмана «без качеств», совпадающего с бытием в себе. Следовательно, и индивидуум, его плоть, тело не более чем видимость, тогда как душа тождественна Брахману и Богу. Когда человек, преодолев авидью и избавившись от иллюзии, осознает, что он и есть Брахман, наступает освобождение от зависимости от мира и множественности. Благодаря достигнутой совершенной мудрости, высшему знанию («Я есмь Брахман»), человек, пребывая в собственном теле и продолжая жить в мире, становится свободным и от тела, и от мира. Таким образом, именно сознание связи между *Я* и Брахманом и их тождества дает освобождение от зависимости еще при жизни (*дживанмукти*), прекращение повторных рождений и бессмертие. Отсюда — убеждение в том, что жертвоприношение *Я*, или Брахману, выше, чем жертвоприношение богам. Учение Шанкары о Брахмане образует вершину в развитии этого понятия как образа абсолютного единства. Рамануджа в ряде существенных вопросов уже отступает от этой идеи (учение о самообнаруживающемся Брахмане в его соотношении с майей, об абсолютном единстве, содержащем в себе множественность, о соотношении Бога и Брахмана, единству которого, однако, присущи различия, ср. вишишта-адвайту, о Брахмане как целом, состоящем из частей, но никогда не становящемся частями и, следовательно, субъектом, *Я*; о Брахмане как причине и т. п.), хотя его вариант учения о Брахмане должен быть расценен как последний выдающийся вклад в развитие этой идеи в индийской философии, идеи, которая должна расцениваться как одно из вершинных достижений всей мировой философии.

* * *

Уже из ранних попыток этимологического объяснения слова *bráhman*, сопоставлявшегося с авест. *barəsman* (ср. р.) ‘связка травы для жертвоприношения’, ‘подушка из соломы’ и т. д.[8], которое в свою очередь сравнивалось с др.-инд. *barhís* (ср. р.), следовала возможность связи между *bráhman* и *barhís*. Однако эта связь не была доказана и из нее не были извлечены следствия, существенные для понимания того, чем мог быть некогда *bráhman*. Сейчас

этот пробел можно заполнить. В связи с этим уместно обратиться к ряду славянских и балтийских фактов, которые отчасти уже указывались [9]. Речь идет о продолжателях корня **balg'h-*, сопровождаемого суффиксом с элементом *-n-*, в названных языках. Вот некоторые из относящихся сюда примеров: рус. *бóлозна* «ручка у сохи, рогаль», *бóлозно* «деревянная основа сохи, к которой прикрепляются сошники, а также ручки для поддержания сохи во время вспашки; толстая доска» [10], польск. *błozno* «копыл саней» [11]; кашуб. *Błozno* «jedna z dwu podstaw zakrzywiających się w górę, na których przesuwają się sanie po śniegu, płoza» (ср. *błozno złomało są v sònkax*) [12], видимо, сюда же *błozmo*, 1. то же, 2. «kłoda w torfowisku» [13]; макед. *блазина* «метална подлога на која стои воденичкото вретено» [14]; с.-хорв. *blàzina* «pulvinus, cervical, perina, uzglavǀe» (отмечено начиная с XV в.), ср. также производные *blàzinica*, *blàzińica*, *blàzina*, *blàzińa*, *blàzinińa*, *blàzinâr* и др. [15]; словенск. *blazína* «стропило; перекладина в санях; подушка; матрац, перина», ср. *blazínica*, *blazinják*, *blazíniti*, *blazínjenje*, *blàziniâr* и др. [16]; лит. *balžíenas*, 1. medžio, dažniausiai beržo, gabalas padargams daryti; 2. akėčių, rogių skersinis; kartais kitų padargų panaši dalis; 3. dalgio rankena (ср. *balžienẽlė*); *balžẽnas* (и *bálžėnas*), то же; *balžíena* (и *balžienà*), akėčių skersinis, į kurį kalami akėtvirbaliai; rogių skersinis, maunamas ant stipinų и др. [17]; лтш. *bàlziêns* (и *bàlzienis*), 1. das Gebinde, welches die gegenüberstehenden m i e t n e s der beiden Schlittensohlen verbindet; 2. Stützenverband am Pfluge, ср. *balzuonis* (и *balzuons*): cirtu ⟨...⟩ uozuola balzuoniņus (BW 34630, 1); а также *balzdi*, лтг. *bolzdi*, die Stützen, welche die Sohle des Schlittens mit dem Oberteile verbinden, *bàlsts*, 1. die Stütze, Unterstützung; Verbindung, woran sich etwas hält, als Gesimse, Schwengel am Wagen; 2. der Griff, die Handhabe am Pfluge, die Pflugsterze; 3. der ganze Teil des Pfluges, in welchem die beiden Femerstangen stecken; 4. der hölzerne Pflock unter den Pflugscharen; 5. die Lafette; *balksts* (= *bàlsts*), *balgzds* (*-bal*[*k*]*sts*; ср. *bàlziêns*) *balss* II (= *bàlsts*); *bàlzît*, 1. den Schlitten mit den b a l z i e n i versehen; 2. Stützen, einwickeln и др. [18]; прусск. *balsinis* «kussen» [«Kissen»] (Эльбинг. Словарь. 490), ср. *pobalso* «pfol» [«Pfühl»] «was unter dem Kissen ist» (там же, 489) [19]. Как видно из приведенных примеров [20], все зафиксированные в них значения довольно легко могут быть сведены к двум комплексам [21]: 1) стропило, перекладина, грядиль, копыл, подставка; 2) подушка, матрац, подстилка. Учитывая, что слова, входящие в первый комплекс, обозначают обычно нечто деревянное, поперечное, а слова второго комплекса — нечто мягкое, пухлое, обычно плетеное, связанное, можно с основанием предположить исходное значение — предмет, являющийся о п о р о й, о с н о в а н и е м, с о е д и н е н и е м каких-то других предметов. Исходя из этого, приведенные примеры из славянских и балтийских языков (не говоря о типологических параллелях, которых немало [22]) допустимо рассматривать как надежный аргумент в пользу объединения

др.-инд. *barhís* и *bráhman* в общем этимологическом гнезде[23]. Это заключение тем более достоверно, что древнеиндийские слова принадлежат к тому же корню, что и указанные балтийские и славянские, и, видимо, использовались (по крайней мере отчасти) в сходных фразеологических сочетаниях, восходящих, вероятно, к индоевропейской древности.

Для др.-инд. *barhís*, обозначающего сплетенную из соломы подстилку (или пучок жертвенной травы), на которой размещаются боги или люди, совершающие жертвоприношение, в качестве первоисточника обычно реконструируют **bhelg'h-* со значением «вздуваться», «вспухать», «набухать» (см.: WP II. С. 182 и сл.; *Pokorny*. С. 125 и сл.; *Mayrh*. Lief. 14. S. 415—416). Этой праформе отвечают в конечном счете и иранские примеры, сопоставляемые с др.–инд. *barhís*: авест. *barᵊziš* (ср. р.) 'подушка', перс. *bāliš*, курд. *балйш, бальш*[24], осет. *baz*[25], вахан. *vōrz*, йидга *virzanē*, шугн. *Vīrž*, рушан. *vāwz*, бартанг. *vēwz*[26], парачи *bānapaī* (из **barznᵒ*), хорезм. *βžnyk*[27] — то же; белудж. *barzī* 'седельный вьюк', 'переметная сума', 'мешок'[28]; ср. также арм. *βarʒ* 'подушка', рассматриваемое как заимствование из иранского[29]. В свое время Вильман-Грабовская отметила в индоиранском своего рода «bifurcation des sens», в результате чего различаются, если говорить о словах со значением 'подушка', 'подстилка', ритуальный и профанический термины (terme rituel и terme familier). Авест. *barᵊziš-* принадлежит как раз к terme familier, как и вед. *upa-bárhaṇa-*, *upa-bárhaṇī* 'подушка'[30], слова того же корня, что и *barhís* и *barᵊziš*. Авест. *barᵊsman-* (ср. р.), пучок ветвей из циновки, расстилавшейся для богов при жертвоприношении, как и вед. *barhís*, представляет собой terme rituel. Из этих сопоставлений можно извлечь несколько полезных для дальнейших рассуждений наблюдений. Во-первых, обращает на себя внимание относительная подвижность (в историческом плане) границ между ритуальной и профанической сферой для слов, восходящих к одному источнику (ср. размежевание между вед. *barhís* и авест. *barᵊziš*). Во-вторых, следует подчеркнуть наличие значения 'подушка' в ведийских словах, восходящих к **bhelgh'-* (ср. *upabárhaṇa*, *-ī* в связи с с.-хорв. *blàzina* и др., не говоря о *barᵊziš*). В-третьих, авест. *barᵊsman* обладает значением (и фразеологией), позволяющим реконструировать более древнее состояние (и хотя бы косвенно подтвердить сказанное об истории славянских и балтийских слов того же корня); вместе с тем *barᵊsman* своей формой оправдывает старое сравнение с *bráhman*[31] и, может быть, с одним из источников соответствующих славянских слов (об этом см. ниже)[32].

Разумеется, что при выяснении этимологии др.-инд. *bráhman* пока нельзя отвлечься от возможных связей с *bṛh-* 'усиливать', *bṛhant* 'высокий', 'сильный'; 'громкий'[33], т. е. со словами, восходящими к **bhergh'* — 'возвышаться', 'расти' — корню, параллельному **bhelgh'*[34]; характерно обыгрывание

связи со словами корня *bṛh-* для *bráhman* и даже для *barhís*; ср. *prá samrā́je b ṛ h á d arcā gabhīrā́m bráhma...* (RV V, 85, 1); *ā́ no barhíḥ sadhamā́de bṛhád diví devā́ n̐ īḷe...* (RV X, 35, 10). Учитывая так называемый «Schwebeablaut» в словах, возводимых к **bherg'h-* (ср. *bṛhant-* при пал. *brahant-* [35]), или же — в качестве второй возможности — присутствие продолжателей двух форм индоевропейского корня (I: **bhelg'h* / **bherg'h-*, II: **bhle-g'h-* / **bhre-g'h-*), формальное различие между *bráhman* и *barhís* не приходится считать серьезным препятствием при установлении этимологической связи этих двух слов. Во всяком случае, реконструируемая в качестве первоисточника для *bráhman-* праформа **b(h)-r/l-g'h-* (см.: *Mayrh.* Lief. 14. S. 453) вполне может рассматриваться как таковая и для *barhís* [36]. Более того, отвлекаясь пока от несомненных фактов притяжения с продолжателями и.-евр. **bherg'h-* в ведийскую эпоху, допустимо в качестве праформы (или, точнее, ее консонантного костяка) этих двух слов постулировать еще более конкретную звуковую последовательность, а именно **b-l-g'h-*, полностью идентичную с балто-славянским источником соответствующих форм. В известной степени можно предполагать, что славянский лучше сохранил некоторые неритуальные значения этого корня, относимые к индоевропейской эпохе. Так, по-видимому, с **bhelg'h-* в значении ‘вспухать’, ‘набухать’ (ср. др.-ирл. *bolgaim*) следует связывать рус. *бо́лозень* (м. р.) ‘мозоль’, ‘шишка’, *бо́лозни*, *бо́лузни*, то же [37], словенск. *blazínica* (*na dlani, pri kopitu in prstih mesojedov*), открывающие путь для семантического объединения ‘мозоль’, ‘шишка’ и ‘подушечка’ (ср. далее нем. *Balg* ‘мех’, гот. *balgs*, основа *balgi-*). Еще более любопытно, что для *бо́лозень* весьма правдоподобна реконструкция вида **болозмень*, **болозмя*, предельно близкая к *bráhman*, — суффикс *-men-*, присоединенный к корню **balg'h-*. Что такая реконструкция вполне вероятна, доказывают случаи чередования образований на *-men-* и на *-n-* в словах одного корня; ср. *житмень*, псковск. ‘ячмень’ — *житенка*, *житченка*, *жичина*, псковск. ‘ячмень’ (глазной); *голомень* (др.-рус. *голомѧ* ‘оголенная часть дерева’) — *голень* (ср. др.-англ. *cal-u*, др.-в.-нем. *kal-o*, др.-рус. *голъ*, древняя основа на *-u*); *вязмень* — *вязень*, *вязенка*, *вязеница*; *узмень* — *узень*, польск. *węzina*, с.-хорв. *узина* (ср. *ǫzъkъ* — древняя основа на *-u*); *низмень* — *низень*, *низина* (*nizъ* — древняя основа на *-u*); *ясмень* — *ясня* (ср. *ясь*, лит. *aiškùs*); в.-луж. *bělman* — с.-хорв. *бедна* (**bělьna*) и т. п. Число таких примеров можно увеличить, обратившись к другим славянским языкам или топонимике (ср. *Белменка* при *бельня* и др.) [38].

* * *

Этимологическая связь указанных слов в индоиранских и балто-славянских языках подтверждается сходным употреблением этих слов в фразеоло-

гических сочетаниях, в чем, разумеется, можно видеть свидетельство древности именно такого употребления. Вот несколько примеров. Ср. употребление рефлексов и.-евр. **bhelg'h-* при глаголе **ster-*: др.-инд. *stṛṇītá barhír* (RV I, 13, 5); *stīrṇám barhír* (RV I, 135, 1); *astṛṇan barhír* (RV III, 9, 9); *barhír* ⟨…⟩ *vi stṛṇītam* (RV VII, 17, 1) и др.[39]; ср. также при *stárīman*: *barhíṣa stárīmaṇi* (RV X, 35, 9); дважды отмечено в Ригведе *stīrṇá-barhís* — V, 37, 2 и X, 21, 1. Общее значение этого словосочетания — 'расширять, растягивать, распространять, рассыпать barhís' (подробнее см. ниже). Аналогичные сочетания отмечались и в Авесте, ср. *sta*^{i}*rišča bar*^{ə}*zišča. bar*^{ə}*smō, stər*^{ə}*ti-*; зато они остались неотмеченными в славянском, ср. с.-хорв. *стèрати блазину* (при более обычном *стèрати постељу*, ср. также *стèља* 'соломенная подушка', 'подстилка', 'коврик' [под седло], словенск. *stelja*[40]). Принимая во внимание известный параллелизм между **sterti* и **stьlati*, можно существенно расширить соответствующую фразеологию (особенно при включении таких слов, как *постель*, *ложе* и под.); ср. чеш. *stříti lože* или с.-хорв. *стèрати лежницу*, с чем можно сопоставить старое выражение, несомненно связанное с ритуальной практикой, в латинском — *lectum sterněre* : *lectisternium* 'божья трапеза' (представлявшая собой род жертвоприношения, при котором изваяния богов попарно расставлялись на подушках [*lectus*] перед накрытым столом)[41] и в древнегреческом — ср. гомер. λέχος στορέσαι[42]; эти примеры позволяют говорить о старом фразеологизме, сочетающем в себе **ster-* и **leg'h-* (**legh-*), причем **ster-* отражается в глаголе, а **leg'h-* (**legh-*) — в прямом объекте[43]. Можно полагать, что существовали и другие фразеологизмы, одним из членов которых были слова с корнем **bhelg'h-*. Во всяком случае, стоит обратить внимание на такие сходства, как др.-инд. *takṣ-* и *bráhman*; ср. *imā́ bráhmāṇi várdhanāṣvíbhyāṃ santu śaṃtamā yā tákṣāma ráthāň ivā́vocāma bṛháň námaḥ* (RV V, 73, 10) «да будут для Ашвинов самыми благодатными эти возрастающие *bráhman*'ы, которые мы [создали], как [плотники] смастерили (вытесали) колесницу; мы произнесли [их как] высокую хвалу»[44] — рус. *вытесать болозно*, словенск. *tesati blazinu*, лит. *tašyti balžieną*, лтш. *tēst balzienu*. Менее характерны такие сходства, как употребление *bráhman* при глаголе *śru-* 'слушать' (ср. *śrudhí bráhma* — RV VI, 17, 3, ср. также VI, 40, 4; VII, 29, 2; VII, 83, 4; VIII, 17, 2) в сопоставлении с русск. *не слушайте этого блазня* (*эту блазнь*) и под. Впрочем, это сопоставление может оказаться в конце концов достаточно убедительным, поскольку есть основания полагать, что слав. **blaz-n-*, **blazniti* также восходят к **b*(*h*)*l-g'h-* и, следовательно, отчасти параллельны слав. **balg-*, **balžiti* из и.-евр. **b*(*h*)*-lg-*, ср. рус *бóлого*, ст.-слав. **благъ**, болг. *благó*, с.-хорв. *блâг*, *блâго*, словенск. *blâg*, *blagô*, чеш. *blahý*, польск. *błogi*, н.-луж. *błožki* и т. д.[45] Доказательства будут приведены в другом месте. Здесь же достаточно подчеркнуть, что многие слова, относящиеся

сюда, вполне сохраняют старое, ритуальное значение; ср., например, рус. *блазнить* «слово, употребляемое большей частью в святки, значит — видеть привидение»[46]; *блазнить* 'казаться', 'мерещиться'; 'манить', 'подговаривать'; *блазниться* — то же; *блазнь*, *блазня* 'что-либо почудившееся, померещившееся', 'видение' и т. д.[47] Особенно важны те случаи, когда *blaz-* и *blaž- / blož-* употребляются для обозначения ритуального говорения (возможно, в состоянии экстаза); ср., с одной стороны, вед. *bráhman* 'молитвенная формула' : *brahmán* 'тот, кто связан с произнесением молитвенной формулы' и, с другой стороны, слав. **blaz-n-*, **blazniti* : **blaznik-* и др. По соображениям, приведенным выше, не исключена реконструкция nomen agentis в виде **blazmen-*, что в точности (не считая конечного гласного) соответствовало бы вед. *brahmán* как названию жреца, и реконструкция nomen actionis и результата действия также в виде **blazmen-*, что отвечало бы вед. *bráhman* как обозначению молитвенной формулы, употребляемой при жертвоприношении.

Для более полного определения круга фразеологизмов, связанных с продолжателями и.-евр. **bhelg'h-*, полезно обращение к таким сочетаниям, как лит. *dėti, kelti, ištiesti* и др. с *balžienas*, находящим соответствия в ряде других традиций[48]. При всем этом, разумеется, следует помнить, что, сравнивая индоиранские фразеологизмы со славянскими или балтийскими словосочетаниями, исследователь поневоле пренебрегает многими важными различиями. От этого, между прочим, зависит то, что, даже восстановив данное словосочетание в двух или более языковых традициях, не всегда можно отнести его к одной культурно-исторической среде.

* * *

До сих пор приводились лингвистические аргументы в пользу связи между *bráhman* и *barhís*. Не менее важны свидетельства связи объектов, обозначаемых этими словами, в рамках жертвоприносительного ритуала и соответствующей мифологической концепции.

Barhís — постоянный и весьма важный материальный элемент жертвоприносительных ритуалов, о котором часто говорится уже в древнейших текстах[49]. К сожалению, остается открытым вопрос о том, что представлял собой *barhís* в ведийскую эпоху. Тем не менее есть все основания полагать, что *barhís* нельзя понимать как жертвенную траву, беспорядочно разбрасываемую на алтаре (*védi*)[50]. Приводимые далее примеры должны подтвердить предположение о том, что barhís обладал определенной структурой частей с особой семантикой. Можно сделать еще один шаг и попытаться реконструировать конкретный вид ведийского barhís'а или védi. Для этого следует знаменитый гимн всем богам (RV X, 114) сопоставить с порознь встречающими-

ся характеристиками barhís'а, с одной стороны, и с типологически сходными примерами из иных традиций, с другой стороны. Особенно примечателен третий стих:

cátuṣkapardā yuvatīḥ supéśā ghṛtápratīkā vayúnāni vaste |
tásyāṃ suparṇā́ vṛ́ṣaṇā ní ṣedatur yátra devā́ dadhiré bhāgadhéyam ||

«Четырехкосая юница, прекрасно украшенная, с умащенным жиром лицом, она облекается в жертвоприношения.
На нее уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила подобна бычьей. Боги же приняли там положенную часть».

Это данное в виде загадки описание védi соответствует образу védi в ритуальных текстах, содержащих определенные инструкции. В «Белой Яджурведе»[51] при описании ашвамедхи сообщается о возведении особого ритуального сооружения, называемого *prācīnavaṁśa* (или *śālā*), матица которого ориентирована на в о с т о к (откуда и название). Prācīnavaṁśa имеет четырехугольную форму, у каждой грани свой выход, соответствующий данной стороне света. Внутри сооружения — очаги для трех ритуальных огней (каждый из них обладает особой функцией, формой и расположением; при этом сохраняется общая ориентация на в о с т о к). Посередине prācīnavaṁśa находится védi; она представляет собой несколько вытянутый в направлении с запада на восток четырехугольник со слегка вогнутыми сторонами. На этом алтаре размещается то, что необходимо для совершения жертвоприношения, и в частности barhís[52]. Зная принцип организации сакрального пространства, легко допустить два предположения: 1) пространство, расположенное ближе к центру, обладает большей сакральной силой (ценностью); 2) пространства, обладающие общим центром, в некоторых важнейших отношениях дублируют друг друга. Отсюда же следствия. Первое — жертва, помещаемая на barhís'е, сакрально выше barhís'а, barhís в этом же отношении превосходит védi, а последняя — prācīnavaṁśa. Второе — и жертва, и barhís, и védi, и prācīnavaṁśa дублируют друг друга, по крайней мере, в том отношении, что все они суть «образы мира»[53] (как будет показано далее, в его горизонтальном или статическом аспекте). Эти два следствия приобретают особую силу при учете того хорошо известного факта, что жертва локализуется в центре вселенной, там, где проходит axis mundi, где находится nābhi «пуп вселенной»; именно в этой точке человеческое соединяется с божественным. Алтарь как раз отмечает это центральное место[54].

Идея дублирования в ритуале ашвамедха выражается еще в том, что к в о с т о к у от prācīnavaṁśa находится большой трапециевидный алтарь — mahāvédi[55], ориентированный в сторону в о с т о к а. В восточной части mahāvédi располагается agnikṣetra[56] — место, внутри которого строится большой алтарь с очагом в виде п т и ц ы, выложенный из кирпича. В середине

agnikṣetra помещается (на связках травы *kuśa*) и высокий алтарь — uttaravédi, в самом же центре uttaravédi находится nābhi. Восточная граница mahāvédi обозначена 21 (= 7×3) жертвенным столбом (*yūpa*). Наличие изображения птицы внутри mahāvédi в сочетании с тем, что agnikṣetra может квалифицироваться как *dviguṇa*, несомненно, возвращает нас к RV X, 114, 3 (*suparṇá*, см. выше). В названном стихе содержатся мотивы, которые порознь и в разных сочетаниях друг с другом постоянно выступают в описании barhís'a. Ср. мотив у м а щ е н и я в связи с barhís'ом: II, 3, 4 (*ghṛténāktáṃ vasavaḥ sīdatedáṃ víśve devā ādityā yajñiyāsaḥ*); VII, 2, 4 (*ājúhvānā ghṛtápṛṣṭham pṛ́ṣadvad ádvharyavo havíṣā marjayadhvam*); мотив д в у х п т и ц: I, 85 ,7 (*víṣṇur yád dhā́vad vṛ́ṣaṇam madacyútaṃ váyo ná sidann ádhi barhíṣi priyé* ср. *vṛ́ṣaṇā* в I, 114, 3)[57]; мотив нахождения на barhís'е того, что приносится в ж е р т в у: VII, 13, 1 (*bháre havír ná barhíṣi prīṇānó vaiśvānarā́ya yátaye matī́nā́m*), ср. также: VI, 11, 5; VII, 7, 3; X, 70, 11; X, 90, 7 и др.; мотив п л о д о р о д и я, богатства, ср. его символ — б ы к (к о р о в а, иногда л о ш а д ь): V, 44, 3 (*prasársrāṇo ánu barhír vṛ́ṣā śíśur mádhye yúvājáro visrúhā hitáḥ*); I, 83, 6 (*barhír vā yát svapatyā́ya vṛjyáte...*); I, 85, 7 (см. выше); I, 194, 4 (см. выше); I, 173, 1 (*gā́vo dhenávo barhíṣy...*); IX, 72, 4 (*...barhiṣi priyáḥ pátir gávām...*), и др.; мотив нахождения б о г о в на barhís'е и принятия здесь ими жертвы: II, 41, 13 (*víṣve devāsa ā́ gata* ⟨...⟩ *édám barhír ní ṣīdata*, то же — VI, 52, 7); примеры этого рода весьма многочисленны[58]. Гимн X, 114 содержит и некоторые другие мотивы, повторяющиеся при описании barhís'а, ср. тему космического жара (VII, 43, 2)[59], трех богинь (I, 13, 9; III, 4, 8; X, 70, 8) и др. В условиях столь значительного сходства в описании, традиционно относимом к védi (X, 114, 3), и в описаниях, с несомненностью связанных с barhís'ом, возникает соблазн считать отождествление védi и barhís'а сознательным[60]. В таком случае вопрос о жестком закреплении атрибутов этих двух объектов устраняется и исследователь получает право проверки некоторых других мотивов, относимых к védi, уже применительно к теме barhís'а. Речь идет о двух мотивах, упомянутых в X, 144, 3, — ю н и ц а и ч е т ы р е к о с ы. В других работах указывалось, что представление вселенной в виде женщины (молодой) достаточно распространено вообще и в частности не чуждо и ведийской традиции. В ритуальном воплощении этой идее соответствуют призывы к молодой женщине или к матери (при этом подчеркивается именно производящая функция женщины) сесть на barhís, ср. I, 142, 7[61]; III, 4, 11[62]. Мотив молодой женщины на barhís'е вблизи давильных к а м н е й для получения сомы (*grāvan*, м. р.; также *adri*)[63] при обилии типологических параллелей в других традициях[64] входит в обширный круг идей, связываемых с плодородием, процессом порождения и приуроченных к ведийскому ритуалу и соответствующим спекуляциям. Как известно, конструкция жертвенного алтаря в сочетании с возжигаемым на

нем огнем должна воспроизводить акт соития женщины (*yoṣā*) и мужчины (*vṛṣan-*), где женщине соответствует алтарь (*védi* — ж. р.), а мужчине — огонь (*agni* — м. р.)[65]; об отношении стиха (*ṛc-*) и мелодии (*sāman-*) в ходе ритуала говорят как об отношении мужчины и женщины, жаждущих друг друга (см.: ŚBr. VIII, 1, 3, 5; ср. также: IV, 6, 7, 11); два деревянных предмета, служащих для ритуального добывания огня, отождествляются с гениталиями: верхний (*uttarāraṇi*) — с мужскими, нижний (*adharāraṇi*) — с женскими (ср.: RV III, 29, 1 и сл.)[66]. Эти примеры делают обоснованной тему женщины на barhís'e или barhís'a женщины. Вместе с тем существен и другой аспект этой же темы, выявляемый такими аналогиями, как принесение в жертву весталки на царском очаге в древнем Риме[67].

Отсюда понятен переход к второму мотиву — «четырех кос» (*cátuṣkapardā*), как назывались веревочки или завязки, идущие от углов vedí (как думают обычно) или, что гораздо вероятнее, barhís'a. В качестве аргументов можно привести многочисленные параллели из шаманских традиций. Прежде всего нужно обратить внимание на эвенкийские шаманские ровдужные коврики, называемые *дэтур*. Характерными особенностями этих ковриков (обычно они имеют прямоугольную или круглую форму) следует считать наличие четырех плетеных веревочек или завязок, прикрепленных к углам (или, реже, сторонам) прямоугольных ковриков и к концам двух взаимно перпендикулярных диаметров круглых ковриков, а также наличие изображений оленей, птиц, людей и нередко дифференциацию зон коврика по цвету[68]. Есть указания[69], что эти коврики делались для охраны оленей от болезней и с целью размножения оленей; у эвенков Южной Якутии сходные коврики считались «хранилищем для душ оленьего стада»[70]. Характерно, что само слово *дэтур* обозначает обширное пространство в верховьях мифической родовой реки, где обитают не только души оленей, но и души-тени людей данного рода и дух-покровитель. Нужно полагать, что с подобными ковриками генетически связаны мансийские жертвенные покрывала *улама*, или *тор*, с четырьмя колокольчиками по углам и с изображениями всадников и солнца[71]; эвенкийские четырехрадиусные меховые коврики в виде солнца с изображением оленя посредине[72]; бубны с четверным делением, символизирующим вселенную (птицы, олени, люди)[73], нанайские нюрханы[74] и еще более эволюционировавшие формы типа алтайских деревянных или бумажных календарей с изображениями знаков двенадцатилетнего животного цикла[75]; круглые подвески на шаманских костюмах с изображением вселенной[76]; тунгусские подстилки для кукол или женские свадебные халаты[77] и т. п. Некоторые явно вырожденные формы подобных ритуальных предметов неожиданно сохраняют архаичную семантику; ср., например, меховой коврик (с завязками-косами) якутской шаманки, на котором изображена vulva[78].

* * *

Смысл отступления, посвященного védi и barhís'у состоит в том, чтобы показать не только узкоритуальную, но и космологическую (в широком понимании этого слова) функцию этих объектов, их моделирующую роль в представлениях ведийской эпохи. После этого более оправданными покажутся указания на ряд существенных функциональных сходств, наблюдаемых в описании bráhman'а и barhís'а. Прежде всего barhís, как и bráhman, может выступать как объект почитания, как обожествленный ритуальный предмет — см. RV II, 3, 4; X, 70, 4 (*déva barhír* «божественный barhís»), к которому обращаются с молитвенной просьбой; ср. такие эпитеты bráhman'а (отсутствующие при, казалось бы, синонимичных *gir*, *stoma*, *stotra*, *dhī*), как *devatta*, *devahita*, *devakṛta*[79], оправданные мифологемой о рождении bráhman'а богами (*'janayan brahma devā* — RV X, 61, 7; *brahma* ⟨...⟩ *janayanta...* — X, 65, 1)[80]. Выше говорилось о том, что одна из самых основных характеристик barhís'а — его протяженность, barhís раскладывают, простирают, растягивают, создавая богам и жертвующим пространное место[81], ср. хотя бы: *vi prathatāṃ devájuṣṭam tiraśca̋ dīrghám drāghma̋ surabhí...* (RV X, 70, 4) «приятный богам barhís (ср. далее *deva barhir*) пусть будет растянут и поперек и вдоль...». Для bráhman'а также чрезвычайно важно, что он представляет собой пространство, характеризуется возрастанием (ср. то же выше о barhís'е), свойством заполнять пространство снизу доверху; ср. *aum kham brahma*, *kham purāṇam*, *vāyuram kham* (Bṛhad-ār.-Upan. V, I) «Ом (это) пространство, (это) Брахман, изначальное пространство, (наполненное) ветром пространство»; *sa ya ākāśam brahmety upāste, ākāśavato vai sa lokān prakāśavato' sambādhān urugāyavato' bhisidhyati...* (Chānd.-Upan. VII, 12, 2) «Тот, кто почитает пространство как Брахмана, поистине достигает пространных миров, сияющих, неограниченных, широко раскинувшихся»; *jad vai tad brahmetīdaṃ vāva tadyo 'yam bahirdhā puruṣād ākāśo yo vai sa bahirdhā puruṣād ākāśaḥ* (там же, III, 12, 7; ср. Maitrī-Upan. VI, 34 и др.); *tapasa ciyate brahma* (Mund.-Upan. I, 8) «подвижничеством возрастает Брахман»; *brahma khalv idaṃ vā va sarvam* (Maitrī-Upan. IV, 6) «Поистине Брахман — весь этот (мир)» и др.[82] Обращает на себя внимание, что bráhman (как и barhís) описывается в этих и подобных им отрывках как результат процесса создания космического пространства, многократно описываемого и в ведийских текстах (без упоминания bráhman'а). При этом фразеология (*kṛ-*, *prath-*, *vṛdh-*, *uru loka* и под.) в обоих случаях весьма сходна[83]. Поэтому уже на этой стадии возникает предположение о bráhman'е и barhís'е как своего рода участниках (или орудиях) космического акта. Еще интереснее, что ведийская фразеология *bráhman*'а, означающего молитвенную формулу, также близка к способам описания кос-

мического процесса, ср. *bráhman* и *vṛdh-* (*brahmaṇā vāvṛdhasva* — RV I, 31, 18; *brahmāṇīndra* ⟨…⟩ *vardhanā* — I, 52, 7; *brahmaṇā vāvṛdhānā* — I, 98, 6; I, 117, 11; *brahma vardhanam* — II, 12, 14; VI, 23, 5; X, 49, 1; *brahmāṇi* ⟨…⟩ *vardhanāni* — VI, 23, 6; *brahmāṇi vardhanā* — VIII, 62, 4)[84], *bráhman* и *kṛ-* (ср. *brahmakāra*, *brahmakṛt*, *brahmakṛti*, а также многочисленные примеры типа *bráhmā kṛṇoti* — RV I, 105, 15 или *bráhmaṇo devákṛtasya rā́jā* — RV X, 49, 1), *bráhman* и *pṛthujráyas* (ср. X, 30, 1[85]; и др.[86]). Высшему и низшему bráhman'у Упанишад в Ведах соответствует различение небесного и земного bráhman'а; ср. *bráhma prajā́vad ā́ bhāra* ⟨…⟩ *ágne yád dīdáyat diví* (RV VI, 16, 36) «О Агни, принеси обильный детьми bráhman, который сиял на н е б е» при *bráhma jánānām* (RV VIII, 5, 13) «земной bráhman» (собств. «bráhman людей»)[87]. Учитывая, что Агни (как и Bṛhaspati) доставляет bráhman с земли на небо, во-первых, и эквивалентность в ряде существенных отношений *stóma* и *bráhman*[88], во-вторых, следует обратить внимание на такие фрагменты, как RV II, 9, 3 — *vidhéma te p a r a m é jánmann a g n e vidhéma s t ó m a i r ávare sadhasthe* «О Агни, мы хотим тебя почтить в в ы с ш е м месте твоего рождения, мы хотим почтить тебя гимнами (*stómair*) в н и з ш е м местонахождении», в которых отчетливо выступает перекличка с фразеологией Упанишад (*parañ cāparañ ca brahma*); на основании подобных случаев легко предположить древность сочетаний типа *param bráhman* и *aparam bráhman*[89].

Bráhman, как и barhís, нередко описывается как место, н е с у щ е е на себе богов, как о п о р а; при этом нахождение на этих объектах ведет к богатству и благополучию, реализующемуся главным образом в потомстве (примеры, относящиеся к barhís'у, см. выше), ср. *bráhma prajā́vad ā́ bhara*, (RV VI, 16, 36) «принеси обильный детьми *bráhman*»; *bráhma* ⟨…⟩ *ajáram suvī́ram* (RV III, 8, 2; ср. RV II, 3, 4: *barhír* ⟨…⟩ *suvī́ram*, а также мотив ю н о г о barhís'а); *vocéma bráhma sānasi* (RV I, 75, 2); *brahma puccaṃ pratiṣṭhā* (Taitt.-Upan. II, 5, 1) «bráhman — нижняя часть, основа» (ср. ŚBr. VI, 1, 1, 8, где говорится о том, что «bráhman — опора вселенной», «опора есть то, что есть bráhman» и т. д.); *etad eṣām brahma, etad hi sarvāṇi nāmāni bibharti* (Bṛhad.-ār.-Upan. I, 6, 1) «он их bráhman, ибо он н е с е т все имена»; *brahma-vid āpnoti param tad eṣābhyuktā, satyaṃ jñānam anantam brahma, yo veda nihitaṃ guhāyām parame vyoman so 'śnute sarvān kāmān saha brahmaṇā vipaścita, iti* (Taitt.-Upan. II, 1, 2) «знающий bráhman'а достигает наивысшего; об этом сказано так: "кто знает, что bráhman — действительный, знающий, не имеющий предела, сокрытый в тайнике, в наивысшем пространстве, тот вместе с мудрым bráhman'ом достигает [исполнения] всех желаний"»[90] и т. п., не говоря о многочисленных примерах, описывающих блаженство, связанное с познанием bráhman'а (ср. Brahmānanda, название главы в Taitt.-Upan.); на основании простейших сюжетов (из Упанишад), в которых участвует bráhman, также можно реконст-

руировать его старшинство по отношению к богам, идею порождения богов (в конечном счете) bráhman'ом; ср. Bṛhad.-ār.-Upan. V, 5, 1: «...действительное — это bráhman. Bráhman [сотворил] Праджапати, Праджапати — богов. Эти боги почитали действительное» (ср.: «bráhman возник первым из богов, творец всего, хранитель мира» — Mund.-Upan. I, 1, 1), а также мифилогему о яйце bráhman'a[91]. То же отражено в характеристике Brahmaṇaspati как «отца богов»: *...devā́nāṃ ⟨...⟩ pitáram ⟨...⟩ bráhmaṇas pátim.* (RV II, 26, 3; ср. AV IV, 1, 7 и др.)[92].

Разумеется, между bráhman'ом и barhís'ом существуют и другие схождения, отражаемые в их описании, — от самых общих (как, например, роль этих двух объектов в жертвоприносительном ритуале, отношение к огню в разных его ипостасях — Агни, солнце, огонь очага) до более частных и достаточно специфичных, ср. указание на восток в связи с barhís'ом (см. выше) при «bráhman впервые родился на востоке» (AV, IV, 1, 1); умащение barhís'a (см. выше) и bráhman'a (*ghṛ́tanirṇig bráhmaṇe gātúm éraya táva devā́ ajanayann ánu vratám* — RV, X, 122, 2; ср. Maitrī-Upan. VI, 27); связь с космическим жаром (применительно к barhís'у см. RV, VII, 43, 2; к bráhman'у см.: *brahmaṇo vā vaitad tejaḥ...* Maitrī-Upan. VI, 27 и др.); мотив врат (в связи с barhís'ом ср. *dvā́ro devī́r* — RV, I, 142, 6; в связи с bráhman'ом этот мотив постоянно встречается в Упанишадах, ср. Maitrī-Upan. IV, 4; *brahmadvāramidam* — там же, VI, 28 и др.); временные[93] и числовые (два, три, четыре) характеристики и т. д. Наконец, описание ложа bráhman'a, данное в Каушитаки-Упанишаде (I, 1, 5), позволяет, вероятно, представить более конкретно и внешний вид barhís'a, ср.: «Его передние ножки — прошедшее и будущее, задние ножки — благополучие и пропитание, два изголовья — (саманы) бхадра и яждняяджния, продольные стороны — брихад и ратхантара, продольные нити — ричи и саманы, поперечные — яджусы, подстилка — стебель сомы, покрывало — удгитха, подушка — благополучие. На этом [ложе] сидит Брахман» (ср. такие ключевые слова, характерные и при описании barhís'a, как *prācīnātānāni*, *tiraścīnāni*, *upastaraṇam*, *upabarhaṇam*, *bṛhad* и др.). Указания на связующие, соединительные функции bráhman'a часты и в других текстах[94].

* * *

На предыдущих страницах была предпринята попытка показать, во-первых, сходства между barhís'ом и bráhman'ом и в лингвистическом, и в ритуальном, и в концептуальном планах и, во-вторых, параллели в фразеологии между *bráhman* 'молитвенная формула' и *bráhman* 'универсальный принцип'. В результате, кажется, можно с большим вероятием утверждать, что: 1) в ри-

туально-концептуальном плане bráhman должен представлять собой нечто сопоставимое (и, более того, аналогичное) с barhís'ом, точнее, некий вещественный атрибут жертвоприносительной церемонии; 2) *bráhman* в обоих своих основных значениях ('молитвенная формула' и 'универсальный принцип')[95] обладает общим запасом словоупотреблений, которые в силу своей конкретности ('тесать', 'поднимать', 'делать', связывать', 'верхний', 'нижний' и под.) позволяют думать о реконструкции предметного значения в комплексе *bráhman*.

Эти предположения подтверждаются анализом древнеиндийских текстов, в которых *bráhman* идентифицируется с мировым древом (arbor mundi). Ср.: *ity evaṃ hi āhorddhva-mūlam tripād brahma śākhā ākāśā-vāyv-agny-udaka-bhmyādaya eko' śvatthanāmaitad brahmaitasyaitat tejo asā ādityaḥ...* (Maitrī-Upan. VI, 4) «Ибо сказано так. Наверху [ее] корень — трехстопный bráhman, [ее] ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это bráhman, зовущийся единой смоковницей (*aśvattha*). И этот его жар — это солнце...»; *ūrdhva-mūlo' vāk-śākha eṣo' śvatthas sanātanaḥ, tad eva śukraṃ | tad brahma, tad evāmṛtam ucyate* (Kaṭha-Upan. III, 3, 1) «Наверху [ее] — корень, внизу — ветви, это вечная смоковница (*aśvattha*). Это чистое, это bráhman, это зовется бессмертным»[96]. Из этих отрывков с очевидностью следует, что bráhman'у соответствует тот вариант мирового древа, который обозначается как arbor inversa и упоминается начиная с ведийской эпохи. Ср.: *abudhné rā́jā váruṇo vánasyordhvám stū́paṃ dadate pūtádakṣaḥ nīcī́na sthur upári budhná eṣām antár níhitāḥ ketávaḥ syuḥ* (RV I, 24, 6) «Царь Варуна, обладающий чистыми помыслами, держит вверху в бездонном [пространстве] вершину дерева. Они обращены вниз, вверху их основание. Да будут укреплены лучи внутри нас»[97] (к отношению Варуны и bráhman'а ср.: *bráhmā kṛṇoti váruṇo.* RV I, 105, 15 — «Варуна творит bráhman'а»); ср.: «С неба корень тянется вниз, с земли он тянется вверх» (AV II, 7, 3). Небесный *bráhman* и есть, по-видимому, arbor inversa, что следует из сопоставления уже приведенных примеров с такими, как: *tataḥ param brahma param bṛhantam* ⟨...⟩ *viśvasy aikam pariveṣṭitāram* ⟨...⟩ *yasmāt paraṃ nāparam asti kiñcit yasmān nāṇīyo na jyāyo' sti kiñcit. vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhati ekas tene' dam pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam* (Śvet.-Upan. III, 7—9) «Выше этого — bráhman, высший, великий ⟨...⟩ Единый, объемлющий вселенную ⟨...⟩ Выше которого ничего нет, меньше или больше которого ничего нет. Единый, он стоит словно древо, утвержденное в небе, этим пурушей наполнен весь этот [мир]»[98]. Наличие небесного и земного bráhman'а делает весьма вероятным предположение, что в отрывках RV X, 31, 7 и X, 81, 4[99] имеется в виду именно bráhman, который в других текстах отождествляется с деревом[100]. Разумеется, не исключено, что в целом ряде отрывков, где говорится о жертвенном дереве или столпе и

при этом сам bráhman не упоминается, следует видеть отражение представлений о bráhman'e [101]. Описание arbor inversa в самых разных традициях (включая сюда и древнеиндийскую) [102] обнаруживает столь большие сходства с характеристиками bráhman'a (по крайней мере в космологических описаниях), что не остается сомнений в их генетическом родстве. Показательны описания bráhman'a, в которых указываются те же самые границы мирового пространства, что и при изображении мирового древа: верх — низ, передняя грань — задняя грань, правая сторона — левая сторона. Соединение всех этих координат образует центр абсолютного мирового пространства и три основные оси — одну вертикальную (трехчленную) и две горизонтальные, — образующие в сумме четырехчленную структуру. Таким образом, именно число семь описывает и bráhman в целом (см. роль семи в характеристике «господина bráhman'a» Bṛhaspati-Brahmaṇaspati) [103], и структуру космоса во многих архаических традициях (наиболее классический пример — космология зуньи с выделением четырех стран света и трех точек по вертикали — зенит, центр, надир) [104]. В связи с многочисленными аналогиями, хорошо известными из архаических традиций, особое значение приобретают такие описания bráhman'a, как: «Поистине bráhman — это бессмертное, bráhman — впереди, bráhman позади, справа и слева, он простирается вниз и вверх; поистине — все это, величайшее» (Mund.-Upan. II, 2, 12) [105] или: «Это (бесконечное) внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно — весь этот (мир). А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я — весь это (мир). А теперь наставление об Атмане: Атман внизу, Атман наверху, Атман позади, Атман спереди, Атман справа, Атман слева, Атман — весь этот (мир)» (Chānd.-Upan. VII, 25, 1—2): *sa evādhastāt, sa upariṣṭāt, sa paścāt, sa purastāt, sa dakṣiṇatah, sa uttarataḥ, sa evedaṃ sarvam iti, athāto' haṃkārādeśa eva, aham evādhastāt, aham upariṣṭāt, aham paścāt, aham purastāt, aham dakṣiṇatah, aham uttarataḥ, aham evedaṃ sarvam iti, athāta ātamādeśa eva ātmaivādhastāt, ātmopariṣṭāt, ātmā paścāt, ātmā purastāt, ātmā dakṣiṇatah, ātmottarataḥ, ātmaivedaṃ sarvam iti* [106].

Описания такого рода нередки и в других традициях [107]. Весьма интересно, что в этом отрывке bráhman описывается как то, что моделирует объективный и субъективный аспект бытия. Эти же два аспекта моделируются и мировым древом. Если говорить о выражении субъективного аспекта, то ср., с одной стороны, хорошо известные случаи дублирования мирового древа образом гиганта, из частей тела которого создана вселенная (верх, низ, элементы ландшафта и т. п.), и, с другой стороны, распространенный мотив антропоморфного существа, находящегося на мировом древе [108] (ср., напри-

мер, висение Одина на Иггдрасиле как вариант шаманского действа, имеющего целью приобретение высшего знания)[109]. Поскольку конкретные способы выражения субъективного (человеческого) аспекта в мировом древе были рассмотрены в другом месте, здесь уместно лишь напомнить, что этот аспект передается вертикальной осью древа (или его вариантов), характеризующейся изменчивостью и динамичностью. Один из наиболее убедительных примеров — индейские тотемные столбы с находящимися на них антропоморфными фигурами. Сходное явление получило отражение не только в учении о bráhman'e и ātman'e, с разделением этих двух аспектов и их дальнейшим гипостазированием, но и в широко распространенном мотиве *bráhman*'а и *puruṣa*'и (ср. мировое древо и антропоморфное существо); ср. Chānd.-Upan. IV, 15, 1; IV, 15, 5; V, 10, 2; Bṛhad.-ār.-Upan. III, 9; Kaṭha-Upan. II, 2, 8; Maitrī-Upan. VI, 18; Mund.-Upan. II, 1, 10; III, 1, 3; Subāla-Upan. I, 1 и др. Весьма интересно, что знаменитый гимн, посвященный пуруше в Ригведе (X, 90), хотя и не содержит упоминаний о bráhman'e, (зато есть brahmán), но описывает пурушу, наделяя его характеристиками bráhman'а, на что, кажется, до сих пор не обращали внимания; ср.: он закрыл собой всю землю; властвует над бессмертием; растет благодаря пище; состоит из четырех частей[110], распростерся на запад и на восток (*sá jātó áty aricyata paśćā́d bhū́mim átho puráḥ*); мотив жертвоприношения с участием богов; умащение жертвенным маслом; тема времен года[111]; barhís; рождение стихотворных размеров; превращение частей тела в элементы космоса; символика чисел (семь и три) и т. п.

Одно из существенных доказательств изофункциональности bráhman'а и мирового древа можно видеть в том, что они одинаковым образом связаны с временем, а именно равны году[112]. В мировом древе, как, вероятно, и в bráhman'e, вертикальная ось моделирует отношение предшествования и следования, различая прошедшее, настоящее и будущее (ср. Kauṣ.-Upan. I, 1, 5 и др.). Горизонтальная плоскость с мировым древом в центре отражает циклические временны́е структуры, определяя направление движения по этой плоскости и единицы конкретных циклов (утро, день, вечер, ночь; весна, лето, осень, зима; четыре века и т. п.)[113]. Ср., с одной стороны, представление о годе как о гнезде bráhman'а[114] (ср. также выражение *bráhma parivatsarī́ṇam* — RV VII, 103, 8), а с другой стороны, такие загадки о времени, в которых год уподобляется дереву (или столбу, брусу и т. п.) с гнездами: *Стоит дуб, на дубу двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда...* или: *Лежит брус во всю Русь, и на том брусу двенадцать гнезд, и во всяком гнезде по четыре яйца*, или: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде по четыре яйца, в каждом яйце по семи зародышев* и т. п.[115]

* * *

Выше говорилось о том, что тексты нередко сообщают о двух bráhman'ах. Иногда речь идет о небесном и земном вариантах мирового древа, в других случаях — о более абстрактных представлениях (причем число элементов может совпадать с числом уровней bráhman'а) [116]. Если вспомнить, что небесный bráhman (в отличие от земного), как и небесное мировое древо, обычно инвертирован (примеры см. выше), то возникает соблазн далеко идущего сравнения с рядом шаманских ритуалов, подобных эвенкийскому [117].

К востоку и западу от шаманского чума сооружались две галереи — *дарпэ* (прообраз верхнего мира, вершины реки) и *онанг* (прообраз нижнего мира, реки мертвых), тогда как сам чум символизировал средний мир, землю [118]. По краям дарпэ ставились кверху корнями и вниз ветвями столбы из молодых лиственниц (*нэлгэт*), изображавшие шаманское дерево верхнего мира, растущее аналогичным образом. По краям онанг ставились нэлгэт кверху ветвями и вниз корнями. Они изображали шаманское дерево нижнего мира. В других традициях шаманское дерево нижнего мира, напротив, изображалось инвертированным (ср. общий принцип описания нижнего мира как антимира) [119]. Существуют и иные варианты этого же представления, ср. пары типа «древо жизни» и «древо смерти», «древо добра» и «древо зла» (ср. использование этих образов в поздней религиозно-философской традиции: «Плохим деревом вы называете злую волю, а хорошим деревом — добрую волю» (Августин), спаренные *туру* у эвенков, двойные тотемные столбы у североамериканских индейцев и т. д. Эти варианты мотива двух деревьев (столбов и т. п.) интересны прежде всего ввиду возможности предполагать в них некую схему, связанную с рождением, продолжением рода, благополучием, причем эта схема принципиально дуальна [120]. В наиболее чистом виде такая схема выступает в тех традициях, где парные деревья состоят из мужского и женского деревьев (ср. также родовые деревья), моделирующих систему брачных отношений [121]. В качестве примера можно сослаться на широко распространенные у индейцев изображения родовых деревьев на женских свадебных халатах. Обычно это парные изображения в нижней части халата, по обе стороны от надреза, выполненные в духе крайнего маньеризма. С этими деревьями (*сикэ́ мо* 'деревья халата сикэ́') связываются представления о плодовитости женщин и о продолжении рода. Нанайцы полагали, что такие деревья росли на небе во владениях духа женского пола (*омсон-мама*). У каждого рода было свое дерево; в его ветвях плодились души людей, принадлежащих к данному роду [122]. У южных эвенков мужской (*оми*) и женский (*умысма*) духи обладали каждый особым деревом [123], на котором находились души неродившихся детей в виде птиц (в некоторых вариантах —

души животных)[124]. Если принять во внимание, что верхняя часть нанайского женского свадебного халата воспроизводит чешую дракона, а сзади на халате изображались два дракона — самец и самка[125], то станет еще более очевидным тот аспект мирового древа, который связан с рождением и плодородием.

В других работах было высказано предположение, что в известной мифологеме о брачных отношениях Солнца и Месяца и в образе мирового древа (особенно в его спаренном варианте) с двумя птицами на его вершине (или с солнцем и луной) отражено представление о брачных классах и о запретах на нарушение предписанных правилами отношений с целью предотвращения инцеста[126]. Вместе с тем ритуальный инцест продолжал рассматриваться как одно из наиболее действенных средств увеличения плодородия[127]. Так, в частности, обстояло дело в ведийской традиции; ср., с одной стороны, *ajāmi jāmyoḥ sacā* (RV V, 19, 4) «...die unter Geschwistern unerlaubt ist»[128], а с другой стороны, многочисленные примеры божественного инцеста в ведийской литературе, собранные И. Фишером. При этом стоит обратить внимание на то, что само творение — результат инцеста (ср. RV V, 42, 13 и др.), что именно божественные демиурги совершают инцест (Небо-отец, Тваштар, Агни, Индра) и, наконец, что инцест играет особую роль в жертвоприносительных церемониях[129]. В этой связи весьма показательна древняя версия, в которой содержится намек на то, что bráhman возник в результате мистического инцеста Неба-отца с Землей-дочерью: *pitā́ yát svā́ṃ duhitáram adhiṣkán kṣmayā́ rétaḥ saṃjagmānó ní ṣiñcat* I *svādhyò 'janayan bráhma devā́ vā́stoṣ pátiṃ vratapā́m nír atakṣan* (RV X, 61, 7) «Als der Vater seine Tochter besprang, vergoß er bei der Begattung Samen auf den Boden. Gutes im Sinn führend erzeugten die Götter einen Segen (bráhma) und bildeten (*atakṣan*) daraus Vāstoṣpati, den Gesetzhütter»[130]. Другой отрывок описывает, как после bráhman'а были порождены скот, растения, элементы земного ландшафта, основные объекты космоса[131]; ср. также уже упоминавшиеся представления о том, что bráhman дает потомство и богатство. Вместе с тем bráhman породил и различные элементы социально-мифологической организации (см. Bṛhad.-ār.-Upan. I, 4, 10—15)[132].

Как известно, в связи с bráhman'ом неоднократно упоминаются различные животные, которые находятся на нем или должны прийти к нему (бык, лошадь, птицы); см. об этом выше. Особое значение имеет образ птицы на barhís'е (или на védi). Ср.: *énī ta eté bṛhatī́ abhiśríyā hiraṇyáyī vákvarī barhír āśāte* (RV I, 144, 6; характерно, что речь идет о двух птицах) или: *haṅsáḥ śuciṣád vásur antarikṣasád dhótā vediṣád átithir duroṇsát...* (RV IV, 40, 5) «лебедь, находящийся в ясном (небе), Васу, находящийся в воздухе, хотар, сидящий на védi, гость, находящийся в доме...» (ср. параллелизм *haṅsáḥ śuciṣád* и *dhótā vediṣád*[133], закрепленный рифмой); ср. образ солярной птицы (*haṁsá*)[134] в связи с bráhman'ом в гимне, посвященном специально bráhman'у

в AV IV, 1, 2, а также постоянно в Упанишадах, например: *sarvājīve sarvasamsthe bṛhante asmin haṁso bhrāmyate brahmacakre* (Śvet.-Upan. I, 6) «В этом великом колесе bráhman'а, всеоживляющем, всеохватывающем, блуждает лебедь» [135], ср. также: Bṛhad.-ār.-Upan. IV, 3, 11—12 (*hiraṇmayaḥ puruṣa ekahaṁsaḥ*), или Kaṭha-Upan. II, 2, 2 (вариант RV IV, 40, 5) [136], или Śvet.-Upan. IV, 15 (*eko haṁso bhuvanasyāsya madhye, sa evāgnis* ⟨...⟩, *tam eva viditvātimṛtyum eti*, обычно то же говорится о bráhman'е), или Chānd.-Upan. IV, 7, 1—3 (*haṁ sas te pādaṃ vakteti* ⟨...⟩; *bráhmaṇaḥ, saumya, te pādaṃ bravanītī*...). В связи с этими примерами следует напомнить о еще более убедительных фактах, относящихся в Ригведе к мировому древу, а в Упанишадах приуроченных, строго говоря, к теме bráhman'а. Ср.:

dvā́ suparṇā́ sayújā sákhāyā samānáṃ vṛkṣáṃ pári ṣasvajāte |
táyor anyáḥ píppalaṃ svā́dv átty ánaśnann anyó abhí cākaṣīti ||
. . . .
tásyéd āhuḥ píppalaṃ svā́dv ágre tán nón naśad yáḥ pitáraṃ ná véda ||
RV I, 164, 20, 22

«Две птицы, соединенные вместе друзья, льнут к одному и тому же дереву.
Одна из них ест сладкий плод, другая смотрит, не прикасаясь к плоду.
. . . .
На вершине этого дерева, говорят, есть сладкий плод, и к нему не стремится тот, кто не знает прародителя».

Символизм мирового древа здесь очевиден; в таком виде он отражен во многих текстах и в произведениях изобразительного искусства (о чем писалось в другом месте). Детали (например, возможность отождествления двух птиц с солнцем и луной [137]) в данном случае не очень важны [138]. Тот же самый образ возникает в Śvet.-Upan. IV, 6 (в почти дословном пересказе) с характерным продолжением: «На том же дереве — человек...» [139] и в Muṇd.-Upan. III, 1, 1 с тем же самым продолжением (2) и указанием на связь с bráhman'ом: «Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, пурушу, источник bráhman'а, то ⟨...⟩ он достигает высшего единства» (3), «он — лучший из знатоков bráhman'а» (4) [140].

Таким образом, с bráhman'ом, как и с мировым древом и другими его заместителями, связаны п т и ц ы, крупный р о г а т ы й с к о т, л о ш а д и и л ю д и (они же связаны и с barhís'ом). Эти объекты локализованы в разных частях мирового древа, что и объясняет семантику этих частей (птицы — в ветках, рогатый скот и/или лошади — по сторонам от ствола, человек часто совмещается с самим стволом), тогда как в связи с bráhman'ом перечисленные объекты упоминаются недифференцированно. Возможно, что дополнительная информация могла бы быть извлечена из сообщений о жертвенных столбах *vanaspati, yū́pa, aśvayūpa, svaru, sthūṇā* и под. Весьма характерные детали сообщаются, в частности, в RV, III, 9—10:

haṁsā́ iva śreṇiṣó yā́tānāḥ śukrā́ vasānāḥ sváravo na ā́guḥ |
unnīyámānāḥ kavíbhiḥ purástād devā́ devā́nām ápi yanti pā́thah ||
śŕ̥ṅgānīvéc śr̥ṅgíṇām sám dadr̥śre casā́lavantaḥ sváravaḥ pr̥thivyā́m |

«Словно гуси, летящие сомкнутыми рядами, жертвенные столбы, пышно убранные, пришли к нам.
Установленные певцами с восточной стороны [141], идут боги путем богов.
Жертвенные столбы с (их насаженными) верхушками, (установленные) на земле, похожи на рога рогатых (животных)».

Этот отрывок многими чертами напоминает описание bráhman'а (ср. *haṁsa, kavi, purastāt, devā devā́nām ápi yanti pā́thaḥ* и др.); тема рогов, видимо, может быть реконструирована и для bráhman'а — как на основании типологических параллелей культурно-исторического характера, так и на основании словоупотребления; ср. лит. *ragių balžėnai* или наименование сошников плуга, прикрепленных к болозну, рогами [142]. Вместе с тем RV, III, 8, 9—10 может рассматриваться как довольно точное изображение ритуальных конструкций, широко используемых в шаманских культурах. Лучший пример — долганские *былыт* 'облако', *олох* 'сиденье', *тӱспäт тӯрӯ* 'непадающее стояние', являющиеся разновидностями шаманского дерева, расположенными на пути к Творцу. Одна из таких конструкций состоит из шеста, венчаемого плоскостью (из т р е х досок) в виде столешницы, на ней — деревянное изображение птицы, на шесте — т р и нарезки (ср. т р о й н о й bráhman), на задней и на передней гранях вырезаны, ч е т ы р е человеческих лица; вся композиция состоит из д е в я т и таких шестов [143]. Более сложная конструкция состоит из ч е т ы р е х шестов, на которых лежит столешница с *тојон кӧтӧр* «господин птиц» (орел), пятый, самый высокий шест проходит через середину столешницы [144]; примерно то же самое, но в разъединенном виде (все шесты установлены порознь) представляет собой *тӱспäт тӯрӯ* [145]. Наконец, очень интересен *олох* в виде доски, укрепленной на шесте; на доске охрой нарисован круг с двумя крестообразными диаметрами, выступающими далеко за пределы круга [146] (ср. barhís или védi с четырьмя косами, с одной стороны, и колесо bráhman'а [147] в связи с соответствующими параллелями [148], с другой стороны). Те же идеи передаются эвенкийскими двойными *тууру*, соединяемыми наверху поперечиной, на которую ставили зооморфную и антропоморфную фигурки [149]; тотемными парными столбами (иногда с р о г а м и) типа тлингитских, на одном из которых помещалась фигура предка, на другом — животного (в частности, медведя) [150]; древнеегипетскими композициями со знаком объединения двух царств и двойными скипетрами [151] с птичьими изображениями; шаманскими жезлами и колотушками, венчающимися фигуркой орла (ср. сходным образом устроенные флюгеры) [152]; классической триумфальной аркой и т. д. Что касается последней, уместно сделать несколько замечаний, относящихся к ее

интерпретации. В другом месте говорилось[153], что, опираясь на описания истории развития этой конструкции[154], можно увидеть в триумфальной арке вырожденный вариант универсальной системы типа мирового древа. Весьма существенно, что триумфальная арка как в о р о т а отделена от стен, а как п ь е д е с т а л для конной фигуры имеет форму ворот. И то и другое само по себе довольно необычно или, во всяком случае, не очень целесообразно. Уже этих фактов, кажется, достаточно, чтобы не искать первоисточник классической триумфальной арки ни в воротах, ни в пьедестале. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что триумфальная арка помещалась обычно вне города, т. е. там, где появление ворот или пьедестала было бы, по-видимому, излишним. Наконец, согласно историческим источникам, первые арки не имели никакого отношения к триумфу; можно полагать, что их гонорифическая функция также не была первичной. Зато известны факты, заставляющие искать решение вопроса в ином направлении. К ним относятся, например, свидетельства о совершении магических ритуалов, сопровождающих жертвоприношение, вблизи арки. Материалы настенной живописи (в частности, на Фарнезинской вилле) изображают в связи с аркой статую быка или Фортуну между колонн. Если учесть, что классическая форма триумфальной арки[155] представляет собой сооружение из д в у х колонн, соединенных в в е р х у чем-то вроде пьедестала, на котором находится к о н н а я статуя[156], то, принимая во внимание приведенные выше аналогии (особенно эвенкийские соответствия с фигурками коня, коровы или человека на *тууру*), целесообразно считать, что источником классической триумфальной арки была конструкция, также восходящая к одному из вариантов мирового древа. Эта гипотеза выиграет в правдоподобии, если вспомнить, что колонна функционально и формально (ср. моделировку кроны дерева капителями) представляет собой вариант дерева[157] (иногда эта связь подкрепляется настоящим деревом, высаживаемым около арки); что существует мифологема о коне или герое на коне в ветвях мирового древа; что соединение колонн служит опорой для конной статуи и местом, на которое складывались трофеи, и т. п.; ср. характерное описание арки *cum signis septem auretis et* *e q u i s d u o b u s* (Tit. Liv. XXVII, 3). Поскольку есть основания думать, что в ряде случаев триумфальной арке или двухколонному монументу предшествовала одиночная колонна с конной статуей, внимание должно быть обращено на конструкцию, восстанавливаемую в качестве источника одиночного bráhman'а. Вероятно, первые арки, строившиеся в качестве триумфальных, относились к тому времени, когда старые функции подобных сооружений были уже сильно трансформированы. Тем не менее классическая триумфальная арка (*arcus, porta triumphalis*) — архитектурное сооружение, являющееся высшим воплощением древнеримских представлений о военной и военно-политической славе, — позволяет

реконструировать в качестве первоисточника конструкцию, сопоставимую с образом мирового древа. Хотя концепции *bráhman*'а и *porta triumphalis* противоположны друг другу, как те два града, о которых говорится в «De Civitate Dei» XIV, 28, их источник, видимо, един.

* * *

Все эти соображения, как и некоторые другие, не упомянутые здесь, позволяют предположить, что некогда и под bráhman'ом понималось особое сооружение, функционально тождественное мировому древу (одиночный bráhman) или спаренному его варианту (двойной bráhman). Между прочим, не исключено, что bráhman мог воплощаться в конструкции из двух или четырех[158] столбов или шестов, соединенных в своей верхней части перекладиной или чем-то вроде крыши, которая и несла на себе богов, героев и т. п.[159] Ср. постоянное выражение, обозначающее врата bráhman'а (*brahmadvāram*, Maitrī-Upan. IV, 4; VI, 28 и др., а затем и град bráhman'а, обитель bráhman'а, путь bráhman'а и т. п.) или *devīr dvāraḥ* 'божественные двери, врата'. Четверичность реконструируемого bráhman'а может объяснить, почему именно bráhman, как и мировое древо в других традициях, используется для разного рода четверичных классификаций, которые в Упанишадах были почти столь же разветвлены и употребительны, как и в древнем Китае. С помощью четырехчастного bráhman'а классифицировались не только страны света, но и временны́е отрезки, элементы космоса, небесные тела, стихии, вещества, внутренние состояния человека, части тела и т. д.[160] Таким образом, через bráhman'а не только описывался мир, но и ставились в связь разные аспекты описания макрокосма и микрокосма. Вместе с тем четверичность bráhman'а позволяет поставить вопрос (его решение здесь не предлагается) о других четверичных структурах со сходной функцией — начиная от царского трона с четырьмя ножками[161] до четырехстороннего храма или священного града в форме квадрата[162]. Во всяком случае, структура ступы в Санчи, особенно ее четырех врат с соответствующими изображениями (боги, люди, птицы, копытные, демоны; солнце, луна), членением колонн и их соединений, а также символикой составных элементов[163], вызывает мысль о близкой связи с конструкциями типа bráhman'а[164].

Если высказанные выше соображения верны, то *bráhman*'ом первоначально могло называться именно такое ритуальное сооружение. По основному действию ритуала — укреплению, установлению, поднятию, соединению или чему-то подобному (ср. восстановление шаманского дерева) — вся церемония могла получить название *bráhman*'а[165], а жрец — *brahmán*'а (типологические параллели такого рода довольно часты, ср. в христианской тради-

ции: крест, крещение, креститель и т. п.)[166]. Помимо этого название *bráhman*, (или *bráhmāṇi*) могла получить словесная часть ритуальной службы, синхронизированная с основными действиями, связанными с bráhman'ом-конструкцией. Нужно считать установленным, что эта словесная часть — говорение о bráhman'е или вокруг bráhman'а[167] (ср. умирание вокруг bráhman'a-Ait.-Brahm. VIII, 28), носившее название *brahmódya* или *brahmavadya*[168], заключалась в постановке вопросов в виде загадок об основных элементах космоса и ответах на эти вопросы (в этом активно участвовал жрец — brahmán)[169]. Такие вопросо-ответные прения носили институализированный характер и по сути своей были, так сказать, «состязаниями о Брахмане», во время которых порождался соответствующий текст (см. об этом в другом месте)[170]. Раньше было показано, что тексты такого рода в других традициях связывались именно с мировым древом. Поэтому brahmódya в ведийском ритуале, относимом к bráhman'у (также и при aśvamedha, ср. Vājasaneyi-Saṃhitā), косвенным образом дополнительно свидетельствует в пользу основной идеи этой статьи — принадлежности bráhman'а к одному из многочисленных вариантов мирового древа. Если последовательно исходить из этого предположения, то многие сложности и противоречия в интерпретации описаний bráhman'а устраняются сами собой, а другие приобретают значительно менее безнадежный вид, чем при прежних интерпретациях. Наконец, собственно языковые данные и фразеология, связанная с bráhman'ом, может быть, надежнее, чем все другие аргументы, говорят в пользу предлагаемого здесь решения. И еще одно соображение заслуживает быть подчеркнутым: тексты *брахмодья*, независимо от явленных в них конкретных образов, суть рассказ о Брахмане, но такой рассказ, который, развертываясь через ряды загадок и ответов на них, обучает слушателя, постепенно вводя его в смысл Брахмана, приобщая к нему. Все, что есть в мире космически-отмеченного, т. е. единственно важного и сакрального, дается через описание Брахмана, который тем самым оказывается не только темой, объектом описания, но и его (описания) формой, организующим принципом текста. Организация **мира** ставится в соответствие организации **текста**, ибо мир и текст в свете учения о Брахмане **едины**. И последнее: став элементом текста, его spiritus movens, Брахман как бы обретает и «атманическую» функцию, выступая в отношении и читателя текста и его слушателя как некое *Я*, субъект соответствующих действий.

Примечания

[1] См., например: *С. Радхакришнан*. Индийская философия. Т. I. М., 1956: 135—143; Т. II. М., 1957: 478—487; ср. также соответствующие разделы: *P. Deussen*. Die

Philosophie der Upanishads. Leipzig, 1919; *S. Dasgupta*. A History of Indian Philosophy. Vol. 1. Cambridge, 1922; Vol. 2. 1932; *P. Masson-Oursel*. Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne. Paris, 1923; *A. B. Keith*. The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads. Cambridge, 1925; *S. Ch. Chakravarti*. The Philosophy of the Upanishads. Calcutta, 1935; *H. Glasenapp*. Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren. Stuttgart, 1949; *W. Ruben*. Geschichte der indischen Philosophie. Berlin, 1954; *E. Frauwallner*. Geschichte der indischen Philosophie. Bd. 2. Salzburg, 1956; *G. Tucci*. Storia della filosofia indiana. Bari, 1957; ср. также: *C. Kunhan Raja*. Some Fundamental Problems in Indian Philosophy. Madras, 1960; *Sharma Ch*. Critical Survey of Indian Philosophy. London, 1964; *R. C. Pandeya*. Panorama of Indian Philosophy. Delhi, 1966; *Gopi Nath Kaviraj*. Aspects of Indian Thought. Delhi, 1966; *Sw. Narayananda*. Brahman and the Universe. Delhi, 1979 и др.

[2] Ср.: «Поистине имя этого Брахмана — "сатиям" — [действительное]» (Chānd.-Upan., VIII, 3, 4), или: «Кто знает, что Брахман — действительный…» (Taitt.-Upan. I, 2), или: «Это было тем, действительным. Кто знает это ⟨…⟩ существо как действительного Брахмана, тот приобретает эти миры ⟨…⟩ Ибо Брахман [есть] действительное» (Bṛhad-ār.-Upan. V, 4) и др.

[3] Ср. уже в RV I, 152, 5: *acittaṃ brahma jujuṣur yuvānaḥ* «непостижимому брахману радовались юные (sc. боги)» (Geldner — «unbegriffen»; ср. *L. Renou*. Sur la notion du brahman // JAs. T. 237. Fasc. 1. 1949: 12: «la formulation inaccessible à l'intelligence [commune]», собственно, собрание загадок космологического содержания), ср. также *asama* 'несравнимый' (VII, 43, 1; X, 89, 3), *ajara* 'неизменный' (III, 8, 2), *anatiabhuta* 'непревзойденный' (VIII, 90, 3) — все в связи с *bráhman*. Но особенно многочисленны и показательны примеры апофатического определения брахмана в Упанишадах. Вот ряд иллюстраций: «непреходящий» (Kaṭha-Upan. I, 3, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Mund.-Upan. II, 2, 2; Brahmab.-Upan. 16; Kaiv.-Upan. 8), «бесконечный» (Taitt.-Upan. I, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Maitrī.-Upan. VI, 28; Brahmab.-Upan. 9; Kaiv.-Upan. 6; Chānd.-Upan. IV, 6, 3—4), «бессмертный» (Chānd.-Upan. IV, 15, 1; VIII, 3, 4; VIII, 7, 4; VIII, 11, 1; VIII, 14, 1; Kaṭha-Upan. II, 2, 8; II, 3, 1 Maitrī.-Upan. II, 2; IV, 6; VI, 24; VI, 27; VI, 35; Mund.-Upan. II, 2, 12; Māhānār.-Upan. I, 14; Kaiv.-Upan. 6), «невоплощенный» (Maitrī-Upan. VI, 3, «непроявленный» (Maitrī-Upan. VI, 22; Kaiv.-Upan. 6), «немыслимый» (Brahmab.-Upan. 6), «непостижимый» (Kaiv.-Upan. 6), «неизмеримый» (Brabmab.-Upan. 9), «неизменный» (Brahmab.-Upan. 8, 9), «незапятнанный» (Brahmab.-Upan. 8), «несотворенный» (Chānd.-Upan. VIII, 13, 1), «нерожденный» (Maitrī-Upan. VI, 28), «безначальный» (Brahmab.-Upan. 9), «лишенный образа» (Kaiv.-Upan. 7), «лишенный причины и подобия» (Brahmab.-Upan. 9), «не имеющий частей» (Brahmab.-Upan. 8), «бестелесный» (Maitrī-Upan. IV, 6, 27, 28), «свободный от грехов» (Chānd.-Upan. VIII, 4, 1), «свободный от приверженности» (Brahmab.-Upan. 6), «бесстрашный» (Chānd.-Upan. IV, 15, 1; VIII, 3, 4; VIII, 7, 4; VIII, 11, 1; Maitrī-Upan. II, 2), «безгласный» (Chāind.-Upan. III, 14, 4), «безразличный» (Chānd.-Upan. III, 14, 4), «бездыханный» (Maitrī-Upan. VI, 28) и др. Показательно, что многие из этих эпитетов определяют в буддийских текстах понятие *нирвана*, в некоторых отношениях близкое к брахману, ср. «бессмертная», «несозданная», «непогибающая», «бесконечная», «нерожденная», «бесстрашная» и т. п. (ср. также описание дао в «Дао-дэ-цзин» XIV, весьма близкое к определениям bráhman'а). Заслуживает внимания еще один случай переклички меж-

ду концепцией bráhman'а и буддизмом. Речь идет о том, что *buddha-* в сакском языке Тумшука передается словом *bārsa* , *bārza*, а в языке Хотана — *balysa*. И то и другое восходит к др.-иран. **braz-* / **barz-* (ср. др.-инд. *brah-*), отраженному и в др.-перс. *brazmaniya*. См.: *H. W. Bailey*. Saka **barza-* // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968: 53—58.

[4] К тому же в конечном счете сводится интерпретация др.-перс. *brazman-* Хеннингом (см. ниже).

[5] См.: *L. Renou*. Op. cit. // JAs. 1949. T. 237. Fasc.: 7—8.

[6] Ср. сходные отношения *yáśas* «слава» (ср. р.) — *yaśás* «исполненный славой» (м. р.), **dā́tar* «даяние» (ср. р.) — *dātár* «даятель» (м. р.); ср.: *Th. Burrow*. She Sanskrit Language. London, 1955: 118—120; характерно, что в хеттском имена на *-tar-* только среднего рода (абстрактные понятия). Отношение семантической производности отмечено в AV X, 7, 24, где говорится, что знающий bráhman'а становится brahmán'ом. Подробнее об отношении *bráhman* : *brahmán*: *L. Renou*. Sur la notion...: 16 и сл.

[7] См.: *P. Thieme*. Brahman // ZDMG. 1952. Bd. 102: 91—129. Ср. также *C. D. Sharma*. Concept of Brahman in the Ṛgveda // World Sanskrit Conference. Summaries of Papers. Paris, 1977: 25 и др.

[8] См.: *M. Haug*. Über die ursprüngliche Bedeutung des Wortes brahman. Berlin, 1868. (ср. еще ранее мнение Т. Бенфея, высказанное им в 1848 г. в словаре к изданию Самаведы); *J. Charpentier*. Brahman, eine sprachwissenschaftlich-exegetischreligionsgeschichtliche Untersuchung. I—II. Uppsala, 1932. (ср. критику: *H. W. Bailey*. BSOS. Vol. 7. 1934: 403—404); *W. Koppers*. Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen // Mélanges de linguistique et de philology offerts à J. van Ginneken. Paris, 1937: 149—155; *S. F. Michalski*. Brahman dans le Ṛgveda // AOr. 25. 1957: 388—404; ср. также: *M. Mayrhofer*. Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindishen. Lief. 14. Heidelberg, 1960 (далее — *Mayrh.*): 455.

[9] См.: *H. Willman-Grabowska*. Sl. *blazina*, av. *barəziš*, skr. *barhiḥ* // Symbolae grammaticae in honorem J. Rozwadowski. II. 1928: 167—174 (сходные сопоставления встречались и раньше).

[10] См.: *Г. Куликовский*. Словарь областного Олонецкого наречия в его бытовом и этнографическом применении. СПб., 1898: 5; Словарь русских народных говоров. Вып. 3. Л., 1968: 76.

[11] См.: *J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki*. Słownik języka polskiego. T. 1. Warszawa, 1952: 177; *J. Karłowicz*. Słownik gwar polskich. I. Kraków, 1900: 93 (ср. *błozno* «обод колеса»); ср. также: *A. Brückner*. Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa, 1957: 31—32.

[12] См.: *B. Sychta*. Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej. T. 1. Wrocław; Warszawa; Kraków, 1967: 44; *F. Lorentz*. Pomoranisches Wörterbuch. Bd. I. Berlin, 1958: 41.

[13] *B. Sychta*. Słownik...: 45.

[14] См.: Речник на македонскиот јазик со српскохрватски толкувања. I. Скопје, 1961: 37.

[15] См.: Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika Jugoslovenske Akademije znanosti i umjetnosti. Dio I. Zagreb, 1880—1882: 427 и сл. (с подробной документацией).

[16] См.: *M. Pleteršnik*. Slovensko-nemski slovar. I. Ljubljana, 1894: 32; Slovenski pravopis. Ljubljana, 1962: 134.

[17] См.: Lietuvių kalbos žodynas. I. A—B. Vilnius, 1968: 627—628 (с многочисленными примерами).

[18] См.: *K. Mülenbachs (J. Endzelīns).* Latviešu valodas vārdnīca. I. sējums. Rīgā, 1923—1925: 260—261, 254—256; см. также *A. Bielenstein.* Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten. I—II. St.-Pbg., 1907—1918.

[19] См.: R. Trautmann. Die altpreussischen Sprachdenkmäler. Göttingen, 1910: 310, 402.

[20] Факты других индоевропейских языков (прежде всего германских и кельтских) оставлены пока в стороне, поскольку в них отмечены или несколько иной круг значений, или отличное словообразовательное оформление.

[21] Иногда оба круга значений представлены в языке одним и тем же словом (ср. словенск. *blazína*).

[22] Ср., например, хет. ^{GIŠ}*šarpa-* 'дерево' (растение и материал), но ^{KUŠ}*šarpa-* 'подушка' (из кожи). См.: *J. Friedrich.* Hethitisches Wörterbuch. Heidelberg, 1952: 187.

[23] Одним из указаний на верность сделанного предположения может служить мансийская загадка «Головная подушка человека. — Ответ: балка (стропила) дома», где *подушка* и *балка* синонимичны. См.: *J. Schellbach.* Das wogulische Rätsel. Wiesbaden, 1959: 61 (5.11, 6.1).

[24] См.: *Ч. Х. Бакаев.* Язык азербайджанских курдов. М., 1965: 193 (косв. форма — *бельш*); ср. *балгй* в говоре туркменских курдов (*он же.* Говор курдов Туркмении. М., 1962: 204).

[25] См.: *В. И. Абаев.* Историко-этимологический словарь осетинского языка. Т. I. М.; Л., 1958: 241—242 (любопытно, что в истории этого слова с уверенностью реконструируется стадия **balz-*, формально напоминающая балто-славянскую форму).

[26] О трех последних формах см.: *В. С. Соколова.* Генетические отношения язгулямского языка и шугнанской языковой группы. Л., 1967: 38 и 59.

[27] См.: *W. B. Henning.* The Khwarezmian Language // Zeki Velidi Togan'a armagan. Istanbul, 1955: 14.

[28] См.: *G. Morgenstierne* // NTS. V. 1932: 41.

[29] Наряду с перечисленными существуют и другие примеры, которые или отличаются по значению (ср. шугн. *barzī́n* 'обертка', 'оболочка', ср. *barzī́n čīdṓw* 'заворачивать', 'обматывать'; см. *И. И. Зарубин.* Шугнанские тексты и словарь. М.; Л., 1960: 104), или недостаточно ясны (ср. ягноб. *wę́yna*, *wíyna* «Prangos Pabularia L.» — название наиболее распространенной в Ягнобе сенокосной травы; см.: *М. С. Андреев, Е. М. Пещерева.* Ягнобские тексты с приложением ягнобско-русского словаря, составленного М. С. Андреевым, В. А. Лившицем и А. К. Писарчик. М.; Л., 1957: 351). Ср. также производные, например авест. *barᵊziš.(ha)vant-* при вед. *barhíṣmant-*.

[30] Впрочем, оба контекста, в которых встречаются эти слова в Ригведе, достаточно характерны, ср. *kṣā́ṃ dāsā́yopabárhaṇīṃ kaḥ* (I, 174, 7) «сделай землю подушкой для Дасы»; *cíttir ā upabárhaṇaṃ cákṣur ā abhyañjanaṃ dyaúr bhūmiḥ kóśa āsīd yád áyāt sūryā́ pátim* (X, 85, 7) «познание было подушкой, глаз — мазью (украшением); небо, земля были ларем, когда Сурья поехала к супругу».

[31] Против этого сравнения — *W. Neisser.* Vedica // ZII. 1927. 5: 286 и сл., а в последнее время — *W. Henning.* Brahman // TPS. 1945: 116 и сл.; *J. Gonda.* Notes on Brahman. Utrecht, 1950: 5 и сл. Недавно была предложена новая этимология *bráhman* — из и.-евр. **bhrég'h-mn̥-*, от глагола **bhrégheti* 'пускать ветры', 'портить воздух' (ср.

др.-ирл. *braigid* '*farts*' < кельт. **bregeti*) — при понимании *bráhman* как дух ('spirit', 'pious effusion'), см. *Kim McCone*. Varia. II. 1. Old Irish BROIMM 'fart', Skr *Bráhma*. Eriu, 1995. Vol. 36: 169—171 (здесь же анализ других этимологий слова *bráhman*).

[32] Об иран. **brazman-* и его продолжателях см. далее.

[33] См.: *J. Gonda*. Notes on Brahman; предполагается, что первоначально *bráhman-* означало 'жизненная сила', 'мана'; другой вариант — 'Gestaltungsform'; см.: *H. Lommel* // Oriens. Vol. 7. 1954: 160—162 (рецензия на исследование Гонды).

[34] *Mayrh*.: 454, указывает семантическую параллель к **bhergh'-*: *bráhman* — лат. *augere* 'увеличивать', 'содействовать росту' : лтш. *augums* 'Form', 'Gestalt' (см.: *Thieme P. Brahman*: о значении bráhman). Характерно, что в старой иранской традиции неоднократно подчеркивается возрастание, увеличение, расширение фарна/фарра (ср. авест. *x^{v}arənah*) или его участие в этих действиях, ср. *ut-aš pad x^{v}arrah frāx^{v}ēnīt zamīk*... (DkM. 539, 17) «этим x^{v}arrah он расширил землю...» и под.

[35] См.: JRAS. 1958: 46. Ср. также варианты *Bṛhaspati-*; *Brahmaṇaspati-*.

[36] С иными детерминативами ср. гот. *blōtan* 'σέβεσθάι λατρεύειν' (*-d-*) или мессап. *blavit* (PID. II. 619. № 10: *blavitagolzei*) 'er betet an, bietet dar'; см.: *V. Pisani*. Zu einigen messapischen Inschriften // Rheinisches Museum für Philologie. Bd. 100. 1957: 240 (из **bhlā[w]-*; *-u̯-*).

[37] См. *бóлозень*, *бóлезень*, *болозняк* 'желвь, мозоль, сухая или кровяная, набитая обувью, либо работою, на руках' (*Даль* I. S. v. *боль*); см. также: Словарь русских народных говоров. Вып. 3. М., 1968: 76; *Г. Куликовский*. Словарь...: 5. К этимологии — *М. Фасмер*. Этимологический словарь русского языка. Т. 1. М., 1964: 188; H. Petersson. Baltisches und Slavisches // Lunds Universitets Årsskrift. NF, 1916. Afd. 1. Bd. 12. № 2: 25.

[38] Образованиям на *-men-* посвящена работа: *Ю. В. Откупщиков*. Индоевропейский суффикс **-men-* / **-mon-* в славянской топонимике (Происхождение названия оз. Ильмень) // *Ю. В. Откупщиков*. Из истории индоевропейского словообразования. Л., 1967: 252—271. К сожалению, автор не остановился на вопросе совместной встречаемости элементов *-men-* и *-n-*, которая характеризует архаический словообразовательный пласт не только в славянском, но и в балтийском; ср. лит. *mažena* || **mažuo* (из *mažmuo*), **rudena* || *ruduo* (из **rudmuo*) и др. На основании соотношения типа *stam̃bena* — *stambùs* и *smùlkmena* — *smùlkus* можно предположить образование типа **stambmena* (ср. варианты на *-men-* : *-n-* : *-u-* в славянском); ср. также *malkmena* — *malkna* и др. См.: *P. Skardžius*. Lietuvių kalbos žodžių daryba. Vilnius, 1943: 233; *F. Specht* // KZ. Bd. 59. 1932: 242. О *-men* в связи с *bráhman* см.: *J. Haudry*. Le suffixe indo-européen *-men-* // BSL. T. 67 (1). 1972: 109—137. При предположении о включении др.-инд. *bṛhant-* в отношение к *bráhman* следует вспомнить и этимологически связанное с *bṛhánt-* хетт. *parkuš* 'высокий' (т. е. *-men-*: *-nt-*: *-u-*).

[39] Ср. еще RV I, 108, 4; I, 142, 5; I, 177, 4; I, 188. 4; II, 3, 4; II, 11, 16; III, 35, 7; III, 41, 2; IV, 6, 4; V, 18, 4; V, 26, 8; VI, 63, 3; VI, 67, 2; VII, 43, 2; VIII, 45, 1; VIII, 93, 25; IX, 5, 4; X, 52, 6.

[40] Ср. ст.-слав. **стєлѭ** (Супрасльск. ркп.), στέγω, *tectum* (при авест. *upastərəna-* 'коврик').

[41] См.: *C. Pascal*. De lectisterniis apud Romanos // Rivista di filolog. Vol. 22. 1893: 270—340; ср. *lectisterniātor* 'тот, кто раскладывает подушки на обеденных ложах'; ср. также лат. *sternĕre* в значении 'покрывать' (*lectulos pelliculis*) в связи с та-

кими примерами, как хотан.-сакс. *vūḍa-*, *ūḍa-* 'покрытый' (из **bṛžda-*; ср. также рушан. и хуф. *way bēr ar čod wúδam* 'постелем ему постель в доме', *bēr wuδdṓw, loqḗn wuδdṓw*... 'стелить постель'; см.: *В. С. Соколов*. Рушанские и хуфские тексты и словарь. М.; Л., 1959: 143 и 280), осет. *æmbærzun* 'покрывать', где обнаруживаются следы и.-евр. **bherg'h-*; см.: *H. W. Bailey*. TPS. 1954: 133; *W. B. Henning*. Handbuch der Orientalistik. Abt. I. Bd. IV/I. Leiden; Köln, 1958: 140; *В. И. Абаев*. Историко-этимологический словарь... I: 137—138; *É. Benveniste* // BSL. T. 52. 1956: 11 (= Études sur la langue ossète. Paris, 1959: 12); *Mayrh*: 14. P. 416. Вместе с тем заслуживают внимания и такие употребления лат. *sternĕre*, при которых возникают значения 'покрывать попоной', 'седлать' (*equi strati*), ср. лит. *balnas*, *balgnas* (у Бреткуна), прусск. *balgnan* 'седло', 'сиденье' (ср. также лит. *balnas* 'отвал плуговой', позволяющее установить связь со славянскими и балтийскими наименованиями частей плуга от корня **bhelgh*, восходящее к и.-евр. **bhelgh-* 'набухать', 'вспухать', (ср. др.-ирл. *bolg*, *bolgaim*, галльск. *bulga*, гот. *balgs*, др.-в.-нем. *belgan* и т. п.), параллельному **bhelg'h-*, о котором см. выше. О значении 'место для сидения' в словах этого корня см. далее.

[42] См.: *L. R. Palmer* // Gnomon. 1960. 32: 198 и сл.; ср. также: *G. Dumézil*. Remarques sur le «ius fetiale» // REL. 34. 1956: 106 и сл.; *P. Thieme*. Vorzarathustrisches bei den Zarathustrien und bei Zarathustra // ZDMG. Bd. 107. 1957: 71 и сл.; *K. Strunk*. Ai. *stīrṇá- / stṛta-* : gr. στρωτός / στρατός // MSS. 17. 1964: 104; *R. Schmitt*. Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit. Wiesbaden, 1967: 249—250; *Mayrh.*: 372, 415.

[43] Впрочем, допустима и мена, ср. **ložiti*, с одной стороны, и имена типа с.-хорв. *простѝра* 'одеяло', 'подстилка', *простѝрāч*, *прѝстирка* 'ковер (на котором спят)', 'подстилка' (ср. также лат. *strāmen* 'подстилка из соломы', *storea* 'одеяло', 'циновка', 'рогожа', *torus* 'ложе', 'постель' и др.) — с другой стороны. Однако сочетания типа **leg'h-* (**legh-*) (глагол) и **ster-* (прямой объект) едва ли могут быть отнесены к достаточно древней эпохе. Вместе с тем нет оснований исключать такие сочетания, как **ložiti balzьnǫ* (для праславянского).

[44] Ср. отчасти RV V, 29, 15, где сочетаются мотивы *bráhman*'а и «вытесывания» колесницы (*rátham* ⟨...⟩ *atakṣam*). Ср. употребление *takṣ-* в сочетании с *stóma*, *vā́c*, *dhī́*, *mánman*, *mántra*, *vácas*. Об и.-евр. **u̯ekᵘos* & **tek's* — для обозначения поэтического творчества см.: *M. Durante*. Ricerche sulla preistoria dela lingua poetica Greca. La terminologia relativa alla creazione poetica // Atti della Academia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII. Vol. 15. 1960: 237 и сл.; *R. Schmitt*. Dichtung...: 296 и сл.; ср.: *Pindar*. Pyth. 3, 112—114:

Νέστορα καὶ Λύκιον Σαρπηδόν', ἀνθρώπων φάτις,
ἐξ ἐπέων κελαδεννῶν, τέκτονες οἷα σοφοί
ἅρμοσαν, γιγνώσκομεν...

[45] Ср. хотя бы рус. *блажéти* 'сходить с ума' — словенск. *blaznéti*, то же; употребление в разных славянских языках *blaz-* и *blaž- / blož-* в значениях: 1) проказы, шутки, 2) нежности, ласки, 3) недостатка в умственном или психическом отношении, 4) речевой деятельности (часто в усилительном или отрицательном смысле) и т. п.

[46] См.: *Г. Куликовский*. Словарь...: 4.

[47] См.: Словарь русских говоров Среднего Урала. Т. I. Свердловск, 1964: 46; Словарь русских народных говоров. Вып. 2. М.; Л., 1966: 313—314; к семантике ср., в частности, русск. *блазнить* 'м о з о л и т ь глаза' (314) при *бóлозень* 'мозоль'.

[48] См.: Lietuvių kalbos žodynas. T. I: 627—628.

[49] Около 140 раз слово *barhís* встречается в Ригведе (там же отмечены *barhiṣad*, *barhiḥ-ṣṭhā*, *barhíṣmat* и *barhiṣía* — около полутора десятков раз), отмечено оно также в Taitt.-Saṃh. (VI, 2, 4, 5), Vājasan.-Saṃh. (II, 1; XVIII, 1 и др.) и т. д. См.: *A. A. Macdonell, B. Keith.* Vedic Index of Names and Subjects. Vol. II. Delhi; Varanasi; Patna, 1958: 61.

[50] Кстати, *védi* и *barhís* в текстах часто заменяют друг друга. Во всяком случае, *barhís* нередко описывается подобно *védi*. Характерно, что в Ригведе слово *védi* встречается лишь девять раз (и дважды *védi-ṣád*), тогда как, например, в текстах, описывающих ашвамедху, *védi* решительно преобладает в частоте употребления над *barhís*. Следует заметить, что лишь однажды в Ригведе *barhís* и *védi* соседствуют в одном стихе, ср.: *déva barhir várdhamānaṃ suvī́raṃ stīrṇáṃ rāyé subhāraṃ védy asyā́m* (RV II, 3, 4) «божественный *barhís* возрастающий, героев [несущий] к богатству, прекрасную ношу [несущий], распростерт на этом *védi*». О *védi* см. *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Др.-инд. *védi-*: Глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение» // История и языки Древнего Востока: Памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002: 79—91.

[51] См.: The Text of the White Yajur Veda / Translated by R. T. H. Griffith. Benares, 1899; ср. также: Das Śrautasūtra des Āpastamba / Übersetzt von W. Caland. Amsterdam, 1910 (ср. издание Āpastambaśrautasūtra / Hrsg. von R. Garbe. Calcutta, 1882 [«Bibliotheca Indica». Vol. 21]); Kātyāyanaśrautasūtra / Hrsg. von A. Weber. 1856. Соответствующие данные см. в кн.: *P.-E. Dumont.* L'aśvamedha. Desciption du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra). Paris, 1927: XXXV (план) и 13, а также: *Shrikrishna Bhawe.* Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939 (= Bonner Orientalistische Studien. H. 25); *W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien. Bd. 7. 1951: 39—50; *E. Mayrhofer-Passler.* Haustieropfer bei den Indo-Iraniern und der anderen indogermanischen Völkern // AOr. XXI. 1953, и отчасти: *A. Weber.* Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // Indische Streifen. Berlin, 1868: 54 и сл.

[52] Прямоугольная форма *védi* в сочетании с более чем вероятной круглой формой земного огня на *barhís*'е в точности отвечает тем же структурам в древнем Риме и древней Греции (при этом существенно, что круг лежит внутри прямоугольника). См.: *G. Dumézil.* La religion romaine archaïque. Paris, 1966: 309—311; *J.-P. Vernant.* Mythe et pensée shez les grecs. Études de psychologie historique. Paris, 1969: 97 и сл., а также : *В. В. Иванов.* Заметки о типологическом и сравнительно-историческом исследовании римской и индоевропейской мифологии // Труды по знаковым системам. IV. Тарту, 1969: 63—64.

[53] Ср.: *iyám védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhih* (RV I, 164, 35) «Этот алтарь — крайний предел земли; эта жертва — пуп вселенной». Ср. I, 164, 34, где поставлен соответствующий вопрос. Ср. также: *kó asyá veda bhúvanasya nā́bhiṃ* ⟨…⟩ *védāháṃ bhúvanasya nā́bhiṃ* (Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—60) «…кто знает пуп этого мира ⟨…⟩ я знаю пуп мира»; *pṛcchāmi yátra bhúvanasya nābhiḥ* ⟨…⟩ *ayáṃ yajñó bhúvanasya nābhiḥ* (там же, XXIII, 61—62) «…я спрашиваю, где пуп мира ⟨…⟩ эта жертва — пуп мира», что в точности соответствует круглому очагу Гестии, рассматриваемому как «пуп», посредством которого дом укоренен в земле; сам же

«пуп» — символ неизменяемости, постоянства, устойчивости, см.: *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée…: 99.

[54] См.: *J. Auboyer*. Le trône et son symbolisme dans l'Inde ancienne. Paris, 1949: 61 и сл.; *Б. Л. Огибенин*. Структура мифологических текстов «Ригведы» (ведийская космогония). М., 1968: 59; *Idem*. Structure d'un mythe cosmogonique dans le Ṛgveda. The Hague; Paris, 1973.

[55] См.: *P.-E. Dumont*. L'aśvamedha…: XXXV и 72 и сл.

[56] Ср. названия *agnikṣetra* — *saptavidha* или *saptapuruṣa*, подчеркивающие ее семичленность. По Катьяяне, *agnikṣetra* должна быть двойной (*dviguṇa*) или тройной (*triguṇa*). Судя по Шатапатхабрахмане, *agnikṣetra* может быть только тройной (при этом *agnikṣetra* оказывается состоящей из 21 части — *ekaviṃśatividha*, ср. число *yūpa*).

[57] Не исключено, что (хотя бы косвенно) этот же мотив отражен в I, 144, 6: *énī ta eté bṛhatī́ abhiśríyā hiraṇyā́yī vākvarī barhír āśāte* «diese beiden bunten, hohen, bevorrechteten, goldnen, beschwingten sind zu dir auf das Barhis gekommen» (обычно трактуется как описание Ночи и Утра или, следуя Саяне, Неба и Земли; следует напомнить об образе двух птиц в связи с териоморфной символикой Солнца и Месяца, соответственно Утра и Ночи); ср. также: VI, 12, 1.

[58] Ср.: I, 12, 4; I, 26, 4; I, 44, 13; III, 13, 1; III, 14, 2; III, 24, 3; VII, 11, 2; VII, 91, 4; VIII, 28, 1 и др. (обращение ко всем богам, различным группам их, наконец, к отдельным богам с предложением сесть на *barhís* и принять жертву).

[59] Ср.: *gharmā́ sámantā trivṛ́tam vy ā̆́patus* (X, 114, 1) и аналогичный мотив т р о и ч н о с т и *barhís*'а, ср.: *triṣadhasthé barhíṣi viśvavedasā mádhvā yajñám mimikṣatam* (I, 47, 4); *yásya tridhā́tv ávṛtam barhís tasthā́v ásaṃdinam* (VIII, 102, 14).

[60] Впрочем, есть и другой вариант решения – интерпретация X, 114, 3 как описания *barhís*'а (а не *védi*).

[61] *ā́ bhándamāne úpāke náktoṣā́sā supéśasā yahvī́ ṛtásya mātárā sīdatām barhír ā́ sumat*; ср. *supéśā* в X, 114, 3. О теме Ночи и Дня в этой связи см. выше.

[62] *barhír na āstām áditiḥ suputrā́ svāhā devā́ amṛ́tā mādayantām.*

[63] К мотиву «давильные камни и *barhís*» см.: RV III, 41, 2; VI, 63, 3; X, 35, 9 и др.; о «*védi* и давильных камнях» см.: V, 31, 12; VII, 35, 7.

[64] Ср. сажание в Риме невесты на камень, изображающий фаллос Приапа, а также многочисленные примеры такого рода в этнографической литературе.

[65] См.: The Śatapathabrānmaṇa translated by Julius Eggeling. Pt. 1. Oxford, 1882: 63 (= SBE. Vol. XII). Понимание очага как женского лона хорошо известно в разных традициях, что нашло, между прочим, отражение в ритуальных загадках.

[66] Подробнее см.: *I. Fišer*. Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1966. P. 108 и сл.

[67] Ср.: *J.-P. Vernant*. Mythe et pensée…: 102; *L. DDeroy*. Le culte du foyer dans la Grèce mycénienne // RHRel. 1950: 32.

[68] См.: *С. В. Иванов*. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX вв. М.; Л., 1954: 190—195. Рис. 71—73.

[69] См.: *П. П. Полтораднев*. Оленеводство тунгусов. М.; Иркутск, 1932: 29.

[70] См.: *С. В. Иванов*. Материалы…: 195.

[71] Там же: 50 и сл. Ср. изображение Калтась-ими, олицеторяющей мать-землю, на жертвенных покрывалах.

[72] Там же: 116 и сл.

[73] Там же: 168 и сл., 213 и сл., 686 и сл. Ср. обозначение бубна в ряде традиций как вселенной.

[74] Там же: 262 и сл.

[75] Там же: 619 и сл.

[76] Там же: 146 и сл. Рис. 43, 4.

[77] Там же: 325 и сл.

[78] Там же: 208 и сл. Рис. 82.

[79] Ср. такие контексты, как *brahmā kṛṇoti* (I, 105, 15), *bráhmaṇo devakṛtasya rā́jā* (VII, 97, 3; ср. X, 49, 1), а также *devattaṃ brahma gāyata* (I, 37, 4; VIII, 32, 27).

[80] Вместе с тем показательна дифференциация в обозначении «господина» *bráhman*'а и *barhís*'а, ср. *Bṛ́haspati*, *Bráhmaṇaspáti*, но: *mandānó asyá barhíṣo ví rājasi* (VIII, 13, 3; VIII, 15, 5 и др.).

[81] Ср.: *édám barhír yájamānasya sīdorúṃ kṛdhi tvāyatá u lokám* (RV VI, 23, 7); *sidatá barhír urú vaḥ sádas kṛtám* (RV I, 85, 6); ср. VII, 17, 1 и др.

[82] Ср. также другие описания *bráhman*'а в его отношении к пространству (о них см. ниже), различение высшего и низшего *bráhman*'а (ср. *parañ cāparañ ca brahma*... Maitrī-Upan. VI, 5; Praśna-Upan. V, 2 и др.).

[83] Ср.: *akṛṇutam antárikṣaṃ várīyo 'prathataṃ jīváse no rajáṃsi* (RV, VI, 69, 5) «Вы сотворили широкое пространство, вы расширили пространство, [отделяющее Небо от Земли], для жизни». См. подробнее: *Б. Л. Огибенин*. Структура...

[84] См.: *S. F. Michalski*. Brahman...: 402.

[85] *prá devatrā́ brahmáṇe gātúr etv apó ácchā mánaso ná práyukti* I *mahī́m Mitrásya Váruṇasya dhāsíṃ pṛthujráyase rīradha suvṛktím* II Ср. перевод Михальского (Brahman...: 397), обосновывающий отнесение *pṛthujráyase* к *brahmáṇe*: «Puisse s'étendre devant brahman le chemin qui conduit aux dieux, vers les eaux (des nuages), — comme poussé par la pensée. Jusqu'à la grande demeure de Mitra et de Varuṇa, — puisse — je rendre hommage à lui, que se déploie largement (au ciel)».

[86] Ср.: RV VI, 35, 3... *viśvápsu bráhma kṛṇávaḥ*. Любопытно также сочетание *cud-* с *bráhman*, ср. *brahma-códana* «Gebet (bráhman) erregend», ср. VI, 53, 8 (*brahmacódanīm ā́rām* в гимне Пушану) ввиду *kápṛn naraḥ kapṛthám ud dadhātana codáyata khudáta vā́jasātaye* (RV X, 101, 12) «Das Glied, ihr Männer, das Glied richtet auf, machet fix, stoßet zu, um den Preis zu gewinnen!» Ср., таким образом, *cud-* и *bráhman* при *stir-*, *star-*, и *barhís*. Любопытна фразеология, связанная с балтийскими и славянскими словами того же корня, что *cud-*, ср. русск. *совать*, *сунуть*, лит. *šáuti*, *šáudyti*, лтш. *šaut*, *šàut*, *šaudît*, *šaũdît* и др.; о ней см. статьи автора этих строк: К реконструкции одного балтийского ритуального термина // Festschrift for Velta Rūķe-Draviņa. Stockholm, 1989; Индоевропейский ритуальный термин **souh₁-etro* (*-etlo-*, *-edhlo-*) // Балто-славянские исследования 1984. М., 1986: 80—89; Заметки по похоронной обрядности. 2. *Совий* // Балто-славянские исследования 1985. М., 1987: 24—28. В связи с индийским материалом см. *R. N. Dandekar*. New Light of the Vedic God Savitṛ // Selected wrightings. I. Delhi, 1979: 1—27. Вместе с тем известно употребление *bráhman* при *stir-*, *star-*; не исключено, что некогда с этим глаголом связывались и *kapṛth-*, *kapṛtha-*; при этом предположении заслуживает внимания семантика литовского глагола того же корня — *starinti* 'erigere penem' (из Кведарны), см.: *K. Būga*. Kalba ir senovė. Kaunas, 1922: 228, 261; *Idem* // KZ. 1925. 52: 281 и др. Вообще лит.

stìrti, *styrëti*, *sterti* могут обозначать движение по вертикали. В связи с сочетанием *cud-* с *bráhman* и с *kapṛth*(*a*) уместно напомнить как о ритуале установления (возведения) тотемного столба у индейцев (ср. из песен во время потлача: «Поднимите на недосягаемый столб 〈...〉 ибо это — единственное толстое дерево из всех деревьев, ибо это — единственный толстый корень всех племен». Боас), так и о церемонии проталкивания столба через отверстие в крыше дома с отчетливыми ассоциациями с фаллическим культом. Исследователи неоднократно подчеркивали мифологическую роль столба-колонны в структуре индейского жилища (или двух столбов, скрепленных вверху поперечной балкой, см. ниже о *bráhman*'е); эта роль хорошо объясняет реальное соответствие между *bráhman*'ом и болозном (в конструкции жилища). К проблеме столбов в этом аспекте см.: *F. Boas*. Contributions to the Ethology of the Kwakiutl. N. Y., 1925; *Idem*. Kwakiutl Ethnography. Chicago, 1966; *V. Garfield*. Tsimshian Clan and Society. Seattle, 1939; *P. Drucker*. Cultures of the Pacific Coast. N. Y., 1965; Ранние формы искусства. М., 1972: 321—372, и др.

[87] О том, что жилище *bráhman*'а на небе и на земле, о пути *bráhman*'а с земли на небо и т. п. не раз говорится в Ригведе; см.: *S. F. Michalski*. Brahman...: 396—398, а также ниже. О верхе и низе в связи с *bráhman*'ом ср. также AV IV, 1, 3 и др.

[88] Включая и фразеологию, ср. *Stóma-taṣṭa* (*takṣ-* и *stóma*).

[89] Ср. различия между словенск. *gornja blazina* (*gorenja blazina*) и *dolenja blazina* или русск. *верхние стропила* (= *болозно*) и *нижние стропила* в конструкции крестьянского дома, который, как и *bráhman*, моделирует вселенную, указывая, в частности, ее верх и низ. Параллель может быть продолжена сопоставлением строительной конструкции двух верхних стропил (болозн), привязываемых к матице или укрепляемых в ней, с ведийскими отрывками, в которых говорится о *Mātaríśvan*'е (к этимологии ср.: RV III, 29, 11: ...*ucyate* 〈...〉 *mātaríśvā yád ámimīta* | *mātári* «...называется 〈...〉 *mātaríśvan*, если он в матери оформился»); особенного внимания заслуживают места, где *mātaríśvan* упоминается в связи с *bráhman*'ом (см.: RV I, 93, 6; X, 114, 1); где с *mātaríśvan*'ом связано действие, обозначаемое глаголом *takṣ-* (X, 46, 9: *mātaríśvā* 〈...〉 *tatakṣur*; X, 105, 6: *tatákṣa* 〈...〉 *mātaríśvā*; ср. *takṣ-* & *bráhman* или *тесать болозно*); где говорится о соединительной (в отношении двух элементов) функции *mātaríśvan*'а (ср. X, 85, 47: *sám mātaríśvā sáṃ dhā́tā sám u déṣṭrī dadhātu nau*; ср. также: I, 31, 3; I, 96, 4; I, 143, 2; X, 46, 9; X, 114, 1 и др.); где *Mātaríśvan* идентифицируется с Bṛhaspati (I, 190, 2). О *Mātaríśvan*'е см.: *A. A. Macdonell*. Vedic Mythology. Strassburg, 1897: 71—72 и др. Весьма интересен в этой связи отрывок AV IV, 1, 1 (из гимна *bráhman*'у), ср. перевод в кн.: Hymnes spéculatifs du Veda traduits du sanskrit et annotés par L. Runou. Paris, 1956: 143:

La Formule (sacrée) qui naquit la première à l'orient,
le Voyant l'a découverte, de la cime éclatante (des mondes).
Il en a révélé les aspects profonds, les plus proche (aussi):
(il y a vu) la matrice de l'Être et du non-Être.

[90] Ср. *param brahman*, *parame vyoman* в связи с вышесказанным.

[91] См.: *В. Н. Топоров*. К реконструкции мифа о мировом яйце // Труды по знаковым системам. III. Тарту, 1967: 81 и сл.

[92] Ср. AV IV, 1, 3: «Celui qui est né sachant (ainsi), Connexion (vivante) de cet (univers), il interprète tous les engendrements des dieux» (*L. Renou.* Hymnes…).

[93] В связи с *barhís*'ом постоянно возникает идея ночи и дня (утра) как указания на малый цикл — сутки, см. *naktoṣásā supéśasāsmín yajñá úpa hvaye idáṃ no barhír āsáde* (RV I, 13, 7 ; ср.: I, 142, 7; VII, 42, 5 и др.). В связи с *bráhman*'ом чаще возникает представление о большом цикле — годе, см. Chānd.-Upan. III, 19: «Солнце — это *bráhman* 〈…〉 Вначале этот [мир] был несуществующим. Он стал существующим. Он стал расти. Он превратился в яйцо. Оно лежало в продолжение года»; ŚBr. XI, 1, 6, 1: «Это золотое яйцо плавало столько времени, сколько длится год»; ср. также: Maitrī-Upan. VI, 15; Kauṣ.-Upan. I, 1 и др. Оба эти цикла, однако, соотнесены друг с другом и дублируют друг друга в ряде отношений; см.: *F. B. J. Kuiper.* The Ancient Aryan Verbal Contest // IIJ. 1960. Vol. 4: 223 и сл. Впрочем, тема дня и ночи возникает и в связи с *bráhman*'ом; ср. Chānd.-Upan. III, 11, 3 (по толкованию Шанкары, вечный *bráhman* неподвластен смене дня и ночи); см.: *M. Eliade.* Time and Eternity in Indian Thought // Man and Time. Papers from the Eranos Yearbooks. Vol. III. N.Y., 1957: 187; Чхандогья упанишада / Перевод с санскрита, предисловие и комментарии А. Я. Сыркина. М., 1965: 183. Ср., наконец: Kauṣ.-Upan. I, 1, 1, 4 («знающий *bráhman*'а смотрит сверху на день и ночь…»).

[94] Ср. *bráhmabhiḥ kḷptáḥ sá hy asyā̆ bándhuh* (AV X, 10, 23; об этом месте см.: *L. Renou.* JAs. T. 237. 1949: 13; ср. также: AV II, 1, 3 и др.). Bráhman, по одному из правдоподобных толкований, устанавливает связь (*bándhu-*), дающую ключ к разгадке. Л. Рену указывает на употребление термина *bandhutā* в загадках типа *brahmodya* (см. ниже).

[95] То же можно сказать и о других значениях, постулируемых с большей или меньшей вероятностью исследователями (например, *bráhman* как название самой ритуальной церемонии или особой внутренней силы (или состояния) типа маны или оренды и т. п.).

[96] Ср. авест. *yå taδa ərədwå hištənta…* (Yt. 13, 76) при вед. *ūrdhvá* и *sthā* (RV I, 30, 6; I, 36, 13; I, 143, 1; I, 140, 8; I, 164, 10 и др.). См.: *R. Schmitt.* Dichtung: 148 и сл.

[97] *Они* в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца, нередко отождествляемым друг с другом. Иллюстрацией к этому отрывку, видимо, может быть оригинальное изображение солнца, из которого вверх растет дерево (вершина и ветви его образуют как бы семь лучей), на кетском шаманском бубне из Красноярского музея. См.: *С. В. Иванов.* Материалы…: 96. Рис. 91. Ср. семь лучей-поводьев в характеристике Bṛhaspati (*saptáraśmir* — RV IV, 50, 4), он же обладает семью коровами (*saptágum* 〈…〉 *bṛ́haspátim…* — RV X, 47, 6). В качестве других сибирских иллюстраций указанного образа можно сослаться на эвенкийское изображение солнца с поднимающейся из него лестницей (вокруг солнца олени, расположенные ногами кверху) или на изображение солнца, помещенное на стволе дерева таким образом, что ветви кажутся исходящими из солнца, подобно лучам (нанайский нюрхан); см.: *С. В. Иванов.* Материалы…: 109. Рис. 12; с. 280. Рис. 138. Существуют и письменные свидетельства такого рода, ср.: На море на Окияне, на острове на Кургане стоит белая береза вниз ветвями, вверх кореньями (*Л. Н. Майков.* Великорусские заклинания. СПб., 1869. № 149); ср. также пример вырожденной концепции «перевернутого» дерева — сообщение о том, что душа будущего шамана зарождается

внизу у горы Джокуо, где растет большая ель с отломанной верхушкой и ветвями, направленными в н и з. См.: *Г. В. Ксенофонтов*. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930: 62.

[98] Ср. и здесь уже упоминавшееся *param brahma*.

[99] Ср. *kíṃ svid vánam ká u sá vṛksá āsa yáto dyā́vāpṛthivī́ niṣṭatakṣúḥ* «Что за дерево (материал), что это за дерево (растение), из которого они вытесали небо и землю». С употреблением *takṣ-* с *dyā́vāpṛthivī́* (и *vánam*, *vṛkṣá*) ср. выше словосочетания *takṣ-* с *bráhman*.

[100] Ср. «*bráhman* — это дерево (материал), *bráhman* — это дерево (растение) (Taitt.-Brahm. II, 8. 9. 6), находящееся в отношении ответа на вопрос, поставленный в X, 31, 7 и X, 81, 4. Ответ и вопрос в совокупности могут рассматриваться как фрагмент brahmodya.

[101] Ряд таких отрывков разобран в книге: *Б. Л. Огибенин*. Структура...: 17 и сл., 60 и сл. и др. Материал из более поздних текстов проанализирован в книге: *O. Viennot*. Le culte de l'arbre dans l'Inde ancienne. Paris, 1954.

[102] Из литературы (прежде всего по древнеиндийской традиции) см.: *L. von Schroeder*. Lebensbaum und Lebenstraum // Aufsätze zur Kultur- und Sprachgeschichte. E. Kuhn gewidmet. Breslau, 1916: 59 и сл.; *U. Holmberg*. Der Baum des Lebens // AASF. Ser. B. Bd. 16. 1922—1923; *Idem*. Finno-Ugric Mythology // The Mythology of All Races. Vol. IV. Boston, 1927: 349 и сл.; *Idem*. Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker. Helsinki, 1938; *K. F. Karjalainen*. Die Religion der Jugra-Völker. Bd. II. Helsinki, 1922: 114—124 (ср. рис. 36 на с. 116: arbor inversa); *В. А. Городцов*. Дако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды Государственного Исторического музея. Вып. 1. М., 1926; *A. Jacoby*. Der Baum mit den Wurzeln nach oben und den Zweigen nach unten // Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft. Bd. 43. 1928: 78 и сл.; *Е. Г. Кагаров*. Мифологический образ дерева, растущего корнями вверх // Доклады АН СССР. 1928. Сер. В. № 15; *E. Kagarow*. Der umgekehrte Schamanenbaum // Archiv für Religionsgeschichte. Bd. 27. 1929: 183 и сл.; *Б. А. Латынин*. Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о пережитках // Известия Государственной Академии истории материальной культуры. Вып. 69. Л., 1933; *Д. К. Зеленин*. Тотемический культ деревьев у русских и у белорусов // Известия АН СССР. Отд. обществ. наук. 1933. № 6: 531—539; *Он же*. Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.; Л., 1937; *A. Parrot*. Les représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mesopotamie et d'Elam. Paris, 1937; *A. Coomaraswamy*. The Inverted Tree // The Quarterly Journal of the Mythic Society. Bangalore, 1938. Vol. 29. № 2: 1 и сл.; *J. J. Meyer*. Die Baumzuchtkapitel des Agnipurāṇa in textgeschichtlicher Beleuchtung // Festschrift M. Winternitz. 1933: 56; *N. Chaudhuri*. A Pre-Historic Tree Cult // IHQ. Vol. 19. 1943: 318; *C.-M. Edsman*. Arbor inversa // Religion och Bibel. III. 1944: 5 и сл.; *M. Eliade*. Traité d'histoire des religions. Paris, 1949; *M. B. Emeneau*. The Strangling Figs in Sanskrit Literature // University of California. Publications in Classical Philology. 1949. Vol. 13. № 10: 345 и сл.; *P. Thieme*. Das Rätsel vom Baum // Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949; *F. Seitz*. Die Irminsul im Felsenrelief der Externsteine. Pähl, 1953; *Nita de Pierrefeu*. Irminsul et le livre de pierre des Externstein en Westphalie // Ogam. VII. 1955: 363 и сл.; *O. Viennot*. Le culte...; *H. Lommel*. Baumsymbolic beim altindischer Op-

fer // Paideuma. 1958. Bd. 6. № 8: 490 и сл.; *F. D. K. Bosch*. The Golden Germ. The Hague, 1960: 65 и сл.; *F. B. J. Kuiper*. The Bliss of Aša // IIJ. Vol. 8. 1964: 116 и сл.; *J. Puhvel*. A Mycenaenan-Vedic Titular Coincidence // KZ. 1964. 79: 4—5; *C. L. Wrenn*. Some Earliest Anglo-Saxon Cult Symbols // Medieval and Linguistic Studies in Honor of F. P. Magoun. London; N.Y., 1965: 40 и сл.; *F. Hančar*. Das urartäische Lebensbaummotiv. Eine neue Bedeutungstradition // Iranica Antiqua. Vol. 6. 1966: 92 и сл.; *C. E. Godakumbura*. The Sacred Bo-Tree // Ceylon Today. 1966. Vol. 15. № 2—3; *D. M. Knipe*. The Heroic Theft: Myths from Ṛgveda IV and the Ancient Near East // History of Religions. 1967. Vol. 6. № 4: 328 и сл.; *B. M. Chauduri*. The Cult of Vana Durga, a Tree Deity // JASB. NS, 1933. Vol. 28. № 1: 75—85; *N. Yalman*. Under the Bo Tree. Studies in Caste, Kinship, and Marriage in the Interior of Ceylon. Los Angeles, 1967; *Б. Л. Огибенин*. Структура...; *B. L. Ogibenin*. Structure d'un mythe vèdique. Le mythe cosmogonique dans le Ṛgveda. The Hague; Paris, 1973; *E. O. James*. The Tree of Life. Leiden, 1966; *M. Gupta Shakti*. Plant Myths and Traditions in India. Leiden, 1971; *R. Cook*. The Tree of Life. Image of the Cosmos. London, 1974; *L. Czer*. Der Mythische Lebensbaum und die Ficus Ruminalis // Acta Antiqua 1962. T. 10. № 4; *V. Pâque*. L'arbre cosmique dans la pencée populaire et dans la vie quotidienne du nordouest africain. Paris, 1964; *П. В. Денисов*. Этнокультурные параллели дунайских болгар и чувашей. Чебоксары, 1969: 60 и сл.; *M. Barbeau*. Totem Poles. I—II. Ottava, 1950; *G. Widengren*. The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion. Uppsala, 1951; *E. A. S. Butterworth*. The Tree at the Navel of the Earth. Berlin, 1970; *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. V. Тарту, 1971; *Idem*. «L'albero universale». Saggio d'interpretazione semiotica // Ricerche Semiotiche. Nuove tendenze delle scienze umane. Torino, 1973: 148—209, и др.

[103] О нем см.: *H. Schmidt*. Bṛhaspati und Indra. Untersuchungen zur vedischen Mythologie und Kulturgeschichte. Wiesbaden, 1968. — Ряд предыдущих исследований, посвященных Брахману, Брахиспати, Праджапати, Гонда обобщил в новой книге — Prajāpati's Relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā. New York, 1989.

[104] См.: *F. H. Cushing*. Outlines of Zuñi Creation Myths // 13th Annual Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1896: 367 и сл.; *Idem*. Zuñi Fetishes // 2nd Report of the Bureau of American Ethnology of the Smithsonian Institute. Washington, 1885: 9 и сл.; к интерпретации — *E. Durkheim*, *M. Mauss*. De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentation collectives // L'année sociologique. T. 6. Paris, 1901—1902: 34 и сл.

[105] Ср.: *brahmaivedam amṛtam purastād brahma, paścād brahma, dakṣiṇataś cottareṇa adhaścordhvaṃ ca prasṛtam brahmaivedaṃ viśvam idaṃ variṣṭham*. Весьма характерно сочетание *prasṛtam brahma* ввиду частых примеров употребления *barhís* с формами того же глагола.

[106] Бесконечное (*bhūman*), по толкованию Шанкары, тождественно *bráhman*'у, поэтому отнесение первой части этого отрывка к *bráhman*'у вне всяких сомнений. Несколько иной вариант в Maitrī-Upan. VI, 17: *brahma ha vā idam agra āsīt, eko 'nantaḥ, prāg ananto dakṣiṇato 'nantaḥ, pratīcy ananta udīcy ananta ūrdhvañ cā' vāñ ca sarvato 'nantaḥ; na hy āsya prācyādi-diśaḥ kalpante 'tha tiryagvān cordhvaṃ vā*... «Поистине вначале это было *bráhman*'ом, единым, бесконечным, бесконечным на в о с -

ток, бесконечным на юг, бесконечным на запад, бесконечным на север, бесконечным вверх, и вниз, и во все стороны. Ибо для него не существует востока и прочих направлений — поперек, или вниз, или вверх».

[107] Ср., например, характеристику древнеегипетского «Дома Жизни»; см.: *В. В. Струве.* «Дом Жизни» в папирусе Salt 825 // Древний Египет и Древняя Африка. М., 1967 и др. Особенно показательно известное место из «Mihr Jašt» (Yt. 10, 44):

miθrəm aiwi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm antarə. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm ā. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm upairi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm aδairi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm pairi. dah.iiūm yazamaide,
miθrəm aipi. dah.iiūm yazamaide.

«We worship Mithra when he faces the country, we worship Mithra when he is between (two) countries, we worship Mithra when he is inside the country, we worship Mithra when he is above the country, we worship Mithra when he is below the country, we worship Mithra when he makes the round of the country, we worship Mithra when he is behinde the country» (см.: *I. Gershevitch.* The Avestan Hymn to Mithra. Cambridge, 1959). С подобной фразеологией сопоставимы, с одной стороны, умбр. *perne posthe* (Игувинск. табл. VI в, II) «in parte antica in parte postica», см.: *G. Devoto.* Tabulae Iguuinae. Roma, 1962: 226, а с другой — RV VI, 19, 9; VII, 104, 19; VIII, 48, 15; VIII, 61, 16 (см.: *M. Durante.* Ricerche...: 76; *R. Schmitt.* Dichtung...: 209), где речь идет о верхе, низе, передней и задней сторонах. Любопытно, что сходное деление пространства в связи с мировым древом отражено в поэте Заболоцкого «Деревья», изобилующей точнейшими деталями этой темы. Артистическое использование такого приема см. у Саути («God's Judgment on a Bishop»):

*And **in** at the **windows** and **in** at the **door**,*
*And **through** the **walls** by thousands they pour,*
*And **down** from the **ceiling**, and **up** through the **floor***
*From the **right** and the **left**, from the **behind** and **before**,*
*From **within** and **without**, from **above** and **below***
And all at once to the bishop they go.

[108] К отождествлению человека и дерева см. Bṛhad-ār.-Upan. III, 9, 28.

[109] Знание bráhman'a, как известно, один из ключевых моментов всего учения о высшей сущности. Оно открывает путь к вечному блаженству. О магической силе знания bráhman'a см.: *F. Edgerton* // JAOS. Vol. 82. 1962: 92; отчасти: *J. Gonda.* Die Reigionen Indiens. I. Stuttgart, 1960: 32 и др. Эта же сила подчеркнута при передаче др.-инд. *buddha-* через *bārza*, *balysa* в сакском; см.: *H. W. Bailey.* Saka **barza*: 54. К соотношению сублимированных и персонифицированных продолжений этих понятий ср. *H. von Glasenapp.* Brahma und Buddha. Berlin, 1926. Ср. *tā yo veda, sa veda brahma* (Taitt.-Upan. I, 5, 5 и др.), *brahma-vid-* 'знающий bráhman'a'. Если учесть, что кельтское название друидов (др.-ирл. *drui*, мн. ч. *druid*; ср.-ирл. *drāi*, н.-ирл. *draoi* и т. п.) восходит к **dru-u̯id-es* и значило некогда 'очень знающий' (причем **dru-* гене-

тически связано с кельтским названием дуба **dervos*, **derva*, игравшего у кельтов роль мировогодрева; ср. прусские языковые и религиозные параллели), то правдоподобно предположение, что сочетание двух лексем **dru-* и **u̯id-* некогда означало 'знающий мировое древо' (о жреце). В таком случае *brahma-vid*, т. е. 'знаток bráhman'a', иначе говоря, *brahmán* (м. р.) образует точную параллель к названию кельтских друидов; к этимологии названия друидов см.: Vocabulaire du Vieux-Celtique // Ogam. V. 1953: 64; *Chr. J. Guyonvarc'h*. Notes d'étymologie et de lexicographie gauloises et celtiques. XXIII // Ogam. XVIII. 1966: 99 и сл. Другая аналогия, суть которой в сходном языковом кодировании культового объекта и соответствующего жреца, — др.-егип. *per-âa*, 1. 'большой дом', 2. 'фараон'; см.: *E. Drioton*. L'Egypte pharaonique. Paris, 1959: 47.

[110] Любопытная деталь — о пуруше говорится (RV X, 90): «Четвертая часть его — все сущее, три (другие) части — бессмертное в небе. На три четверти вознесся пуруша в вышину, четвертая часть его осталась (здесь)». Для bráhman'a также существенно не только то, что он четырехчастен, но и то, что четвертая часть его отмечена по сравнению с первыми тремя, ср.: *gū̆ḷhám sū́ryaṃ tamasā́pavratena turī́yena bráhmaṇā́vindad átriḥ* (RV V, 40, 6) «Атри нашел солнце, окутанное беспорядочной тьмой, с помощью четвертого bráhman'a» (ср. RV X, 67, 1: «Господин bráhman'a Bṛhaspati породил "четвертую" (*turī́yaṃ*) часть»; *turī́yam bráhma* выступает как последняя, четвертая стадия процесса внутреннего восхождения, характеризуемого *dhītī́, mánasā, tṛtī́yena bráhmaṇā* (третьим bráhman'ом; ср. употребление *vāvṛdhānā́ḥ* в этой связи), ср. AV VII, 1, 1. Интересно, что с соответствующими изменениями те же представления отражены и в Упанишадах. Так, в рассуждении о трех строках gāyatrī, отождествляемых с проявлениями bráhman'a, говорится: «Эта (строка gāyatrī) и есть эти (трое). Кто знает, что такова эта строка (gāyatrī), тот приобретает столько, сколько (составляют) эти три мира. 〈...〉 Эта строка (gāyatrī) и есть эти (три веды). 〈...〉 тот приобретает столько, сколько (составляет) это тройное знание. 〈...〉 Эта (строка gāyatrī) и есть эти (трое). 〈...〉 И у этой (gāyatrī) есть четвертая, видимая строка, которая сияет там, над миром. Turīyam — это то же, что и "четвертая" 〈...〉 (*yad vai caturthaṃ tat turīyam*). Эта gāyatrī основана на этой четвертой, видимой строке над миром» — Bṛhad.-ār-Upan. V, 14, 1—4. См. также: *L. Renou* // JAs. T. 237. 1949: 10—11. Особенно любопытен пример из Maitrī-Upan. VII, 11: «Таковы четыре разных его состояния; четвертое — высшее среди них. Одной своей стопой bráhman движется в (первых) трех и тремя стопами движется в последнем». О троичности bráhman'a см.: *A. Holtzman*. Brahman in Mahābhārata // ZDMG. Bd. 38. 1884: 203 и сл.

[111] Ср. гимн о пуруше в AV X, 2, где также развертывается тема года в связи с bráhman'ом и самим пурушей.

[112] Любопытно, что во многих языках (например, в ряде индейских) 'вселенная' (или 'небо и земля') и 'год' обозначаются одним словом, ср. нередкие в Упанишадах отождествления типа «bráhman — это вселенная» и «bráhman — это год», в которых *bráhman* может также рассматриваться как обозначение вселенной и года одновременно.

[113] Ср.: «...это солнечный огонь, обитающий в небе, называемый временем 〈...〉. Что это за лотос? Из чего он? Поистине этот лотос — то же, что пространство. Четыре стороны света и четыре промежуточные стороны составляют его лепестки.

Эти дыхания и солнце движутся рядом» (Maitrī-Upan. VI, 2); к идее обратимости времени и пространства ср. этимологическое родство лат. *templum* — пространственный аспект движения горизонта и *tempus* — временнóй аспект того же самого движения; архитектурное воплощение пространственно-временны́х идей в Храме Кукулькана в Чичен-Ице; к космологическим представлениям о структуре времени в мифопоэтической традиции, см.: *M. Eliade*. Le mythe de l'éternel retour. Paris, 1949; *Idem*. Le temps et l'éternité dans la pensée indienne // Eranos. XX. 1952: 219 и сл.; *Idem*. La Sacré et le Profane. Paris, 1965; ср. также: *M. Mauss, H. Hubert*. La représentation du temps dans la religion et la magie // Mélanges d'histoire des religions. Paris, 1909: 190 и сл.; *M. P. Nilsson*. Primitive Time-Reckoning. Lund, 1920; *P. Mus*. La notion de temps réversible dans la mythologie bouddhique // Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études. Melun, 1939; *A. K. Coomaraswamy*. Time and Eternity. Ascona, 1947; H. Corbin. Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme // Eranos. XX. 1952: 149 и сл. и др.

114 Ср.: «Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа. Поистине с годом возрастают рожденные; в году они исчезают. Поистине поэтому год — Праджапати, время, пища, гнездо Брахмана (*brahmanīḍam*), Атман...» (Maitrī-upan. VI, 15); ср. также: Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ-Upan. I, 6; Subāla-Upan. I, 1. В RV X, 97, 5 идет речь о гнезде на дереве *parṇa* и на *aśvattha*.

115 См.: *Д. Н. Садовников*. Загадки русского народа. М., 1959. № 2090—2106 (загадки о годе); Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968. № 4938—4963. В связи с этими загадками ср. такие рассуждения о времени (и bráhman'e), как: «Его (времени) образ — это год, составленный из мгновений и других (мер) времени и состоящий из двенадцати (месяцев). 〈...〉 Там каждый (месяц) самогó (года) состоит из девяти четвертей (созвездий) согласно движению (солнца). 〈...〉 Кто почитает время как bráhman'a...» (Maitrī-Upan. VI, 14). Особенно показательно описание алтаря в ŚBr. X, 5, 4, 10 и сл.: алтарь — это год; он состоит из 360 кирпичей одного рода, соотнесенных с ночами года, и 360 кирпичей другого рода, соотнесенных с днями года. Ср. также о символизме Иерусалимского храма у Иосифа Флавия (Ant. Jud. III, 7, 7) и др.

116 Об уровнях bráhman'a см.: *H. B. Phillips*. The Upanishads Reconciled with Emergent Evolution // Atti del Congresso Internazionale di Filosofia. Vol. X. Firenze, 1960: 167—172.

117 См.: *А. Ф. Анисимов*. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л., 1958: 193—194. Рис. 25 (7 и 8).

118 Нередкий пример ритуальной перекодировки отношений, выражаемых вертикальной осью, средствами горизонтальной плоскости.

119 Интересно, что во многих шаманских традициях бубен, являющийся моделью вселенной, изготовляется из «перевернутого» дерева; см.: *M. Eliade*. Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Zürich; Stuttgart, 1957: 169, 259. В шумерском эпосе описывается изготовление *pukku* (нечто подобное ритуальному бубну или барабану) и *mikku* (вероятно, палочка или колотушка для pukku) из дерева *huluppu*, играющего роль мирового древа; см.: *S. N. Kramer*. Gilgamesh and the Huluppu-Tree // Assyriological Study of the Oriental Institute of the University of Chicago. № 8. 1938; *Idem*. The Sumerians. Their History, Culture and Character. Chicago, 1963: 200—202. Возможно, что хорошо известный мотив порождения bráhman'ом различных видов религиозных

песнопений и стихотворных размеров, моделирующих вселенную, принадлежит к этому же кругу представлений.

[120] Ср. ацтек. *Omeyocan* 'Место Двойственности', т. е. место. где обитают боги и рождаются люди; другое его название — *tlacapillachiualoya*: «le lieu où l'on fabrique les enfants des hommes» (*J. Soustelle*. La pensée cosmologique des anciens Mexicains [représentation du monde et de l'espace]. Paris, 1940). Ср. также древнеегипетские «двойные врата», находящиеся в восточной части неба, в связи с общей проблемой двойственности, о чем см. статью автора — Несколько параллелей к одной древнеегипетской мифологеме // Древний Восток. Сб. 2. Памяти акад. Б. А. Тураева. М., 1980: 75—97. (в печати); символизм mithuna, акта соединения, на Цейлоне, см.: *N. Yalman*. Under the Bo-Tree...: 374 и др.

[121] Когда речь идет об одиночном дереве, те же отношения передаются четностью—нечетностью числа ветвей по обе стороны от ствола дерева.

[122] См.: *Н. А. Липская-Вальронд*. Материалы к этнографии гольдов // Сибирская Живая Старина. Вып. III—IV. Иркутск, 1925; *П. П. Шимкевич*. Материалы для изучения шаманства у гольдов // Записки Приамурского отдела РГО. Т. 2. Вып. 1. Хабаровск, 1896; *он же*. Некоторые моменты из жизни гольдов // Этнографическое обозрение. 1897. № 3; *С. В. Иванов*. Материалы...: 233 и сл., 241. Рис. 103, 104, 107—111.

[123] Ср. параллель из древнесеверной мифологии — оживление богами двух деревьев, превратившихся в первую человеческую пару, — Аск 'ясень' и Эмбля 'лоза' (Edda, Vǫluspá, 17). Более распространен другой мотив — два дерева иа могилах возлюбленных.

[124] См.: *S. M. Shirokogoroff*. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935: 128; *С. В. Иванов*. Материалы...: 234.

[125] У бирарских эвенков эти драконы помещаются под изображением солнца и луны.

[126] Тема инцеста звучит особенно подчеркнуто в тех версиях мифа, где Солнце и Месяц — сестра и брат. См.: *H. Baumann*. Die Sonne in Mythus und Religion der Afrikaner // Afrikanistische Studien. Berlin, 1955: 269 и сл. К пониманию мирового древа как свода правил, устанавливающих отношения частей, и к связи матримониальных отношений с мировым древом см.: *V. Pâques*. L'arbre cosmique dans la pensée populair et dans la vie quotidienne du nord-ouest africain. Paris, 1964: 674. Роль священного дерева в свадебных обрядах общеизвестна; общие проблемы этого рода трактуются в кн.: *О. М. Фрейденберг*. Поэтика сюжета и жанра. Л., 1936, см. по изд.: М., 1997: 67—69, 73—77, 81, 87, 105—106, 224, 251, 253, 296.

[127] См.: *H. Baumann*. Das doppelte Geschlecht. Berlin, 1955; *I. Fišer*. Indian Erotics...: 34 и сл.

[128] Ср. также знаменитый гимн о Яме и Ями (RV X, 10, особенно 4).

[129] Не случайно поэтому, что именно Агни особенно связан с инцестом: он покровитель божественного инцеста; он же, любовник дев и супруг женщин, соединяет людей разных полов; он — *sahasramuṣka* (RV VIII, 19, 32) «тысячеяйцовый» и переполнен семенем (RV IV, 5, 3). В то же время Агни — *prathamajā́ brahmaṇaḥ* (RV III, 29, 15) «первый из рожденных bráhman'ом».

[130] К интерпретации см.: *L. Renou*. JAs. T. 237. 1949: 12.

[131] RV X, 65, 11: *bráhma gā́m áśvam janáyanta óṣadhīr vánaspátīn pṛthivī́m párvatām̐ apáḥ | sū́ryam̐ diví roháyantaḥ sudā́nava ā́ryā vratā́ visṛjánto ádhi kṣámi.*

[132] Ср. (о bráhman'е): «(Он — тот) кто единый властвует над каждым лоном — над всеми образами и всеми лонами ⟨...⟩. Так и этот бог ⟨...⟩ властвует над (всеми) существами, рожденными из лона. (Он) — всеобщее лоно — (тот), который дает созреть собственной природе и который растит все, что способно созревать ⟨...⟩. Он ⟨...⟩ повелитель жизненных сил ⟨...⟩. Он не женщина и не мужчина, он и не бесполый. Какую телесную (оболочку) он принимает, тою и охраняется...» (Śvet.-Upan. V, 5, 2—10): *...naiva strī na pumān eṣa na caivāyaṃ napuṁsakaḥ yad yac charīram ādatte tena tena sa rakṣyate*; ср. также: «Это bráhman, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар — это солнце ⟨...⟩. ⟨...⟩ женское, мужское, среднее — это образы его рода...» (Maitrī-Upan. VI, 4—5: *...strī-pun-napuṁsaketi liṅgavati...*). Ср., наконец, Bṛhad.-ār.-Upan. I, 4, 3 (хотя этот отрывок не связан непосредственно с темой bráhman'а) «Он стал таким, как женщина и мужчина, соединенные в объятьях. Он разделил сам себя на две части. Тогда произошли муж и жена. «Поэтому сами по себе мы подобны половинкам одного куска», — так сказал Яджнявалкья. Поэтому пространство это заполнено женщиной. Он сочетался с нею. Тогда родились люди». Далее следует отрывок, сопоставимый с RV X, 65, 11 (см. выше); он построен по принципу: « она стала коровой, он быком и сочетался с ней; тогда родились коровы. Она стала...». В известном смысле описываемый здесь первый брак близок к инцестуозным отношениям. Подобные мотивы получают более полное объяснение в рамках общей теории «двойного» рода, андрогинизма и близнечества; см., в частности: *H. Baumann*. Das doppelte Geschlecht; *A. J. Ensen*. Die mythische Vorstellung vom halben Menscheh // Paideuma. 1950. Bd. 5; *H. Bouterwek*. Asymmetrien und Polarität bei erbgleichen Zwillingen // Archiv für Rassenbiologie. Bd. 28. 1934: 241 и сл.; *S. Lagercrantz*. Über willkommene und unwillkommene Zwillinge in Afrika // Etnologiska Studier. Göteborg, 1942. № 12—13 и др.

[133] Ср. параллельное образование *barhiṣad*, класс «отцов», обитающих в *Vaibhrāja-loka*; их обязанность — поддерживать огонь очага и совершать жертвоприношения. Правдоподобно мнение, отождествляющее их с месяцами. В таком случае весьма вероятно и сделанное выше (исходя из других соображений) предположение о генетическом родстве barhís'а с круглыми деревянными календарями или амулетами с изображением двенадцатилетнего животного цикла у тюркских народов Алтая и в некоторых других традициях, ср.: L. de Saussure. Le cycle des douze animaux et le symbolysme cosmologique de Chinios // JAs. Série 11. 1920. T. 15. № 1 и др.

[134] Пучок мотивов — bráhman, haṁsá, яйцо — находит аналогию в древнеегипетском мифе о яйце «великого Гоготуна» и горе́; см.: «Книгу Мертвых», гл. IV и VI.

[135] Ср. звукопись *bṛhante-bhrāmyate-brahma*, вообще характерную для многих отрывков, в которых речь идет о bráhman'е. В них же содержатся попытки ложноэтимологического объяснения слова *bráhman* с помощью *pra-vṛh-(bṛh)-*, *pravalhikā* и т. п. Заслуживает признания предложение Л. Рену видеть в *valh-* дублет корня **brah-* / **barh-*, свойственного иератическому языку и обозначающего «говорение загадками»; см.: *L. Renou* // JAs. T. 237. 1949: 21.

[136] Здесь еще раз следует подчеркнуть, что речь идет не о сохранении в Упанишадах неизменного и конкретного образа haṁsa в связи с bráhman'ом (или barhís'ом), а только о сохранении фразеологии, на основании которой реконструируется более архаичная реалия.

[137] Об образах двух птиц, отождествляемых с солнцем и луной и связанных с мировым древом, см.: *A. J. Wensinck*. Tree and Bird as Cosmological Symbols im Western Asia. Amsterdam, 1921; *G. Wilke*. Der Weltenbaum und beiden kosmichen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte. Bd. 14. 1922: 73—99; *H. Baumann*. Die Sonne in Mythus und Religion der Afrikaner и др.

[138] O RV I, 164 см.: *P. Thieme*. Das Rätsel vom Baum; ср. *W. Johnson*. On the Ṛg Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig Tree (RV I, 164, 20—22), and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium // JAOS. Vol. 96. 1976: 248—258 (новая интерпретация), не говоря о более ранних работах.

[139] К теме «человека на дереве» см. также: *E. Thevenot*. La pendaison sanglante des victimes à Esus-Mars // Hommage à Waldemar Deonna. Bruxelles, 1957 (Collection Latomus. Vol. XXVIII): 442 и сл.

[140] Ср. в измененном виде: *ṛtam pibantau sukṛtasya loke guhām praviṣṭau parame parārdhe, chāyā-tapau brahmo-vido vadanti* (Kaṭha-Upan. I, 3, 1) «Двое пьют (напиток) воздаяния в мире добрых дел, проникшие в тайник (сердца), в высшее прибежище. "Тень и свет" — называют их знатоки bráhman'а».

[141] Иначе: *Б. Л. Огибенин*. Структура...: 82 («вверх»).

[142] К образу «рогатого» дерева см.: *J. de Vries*. A propos du dieu Esus // Ogam. V. 1953: 16—21 (см. также рис. 3 на стр. 19); *J.-J. Hatt*. Et omnes stellas ex cornibus alcinis, Talismans gallo-romains en bois de cerf ou d'élan truovés dans les tombes // Revue Archéologique de l'Est et du Centre-Est. VI. 1955: 55—59; *G. Maugard*. Tarvos Trigaranus. Du taureau primordial et de l'albre de vie. A propos d'un conte pyrénéen // Ogam. XI. 1959: 427—433; *D. S. Rice*. Studies in Islamic Metal Work VI // BSOAS. Vol. 21. 1958: 234. Рис. 8 и др.

[143] См.: *В. Н. Васильев*. Изображения долгано-якутских духов, как атрибуты шаманства // Новая старина. Год XVIII. Вып. 2—3. 1909: 267 и сл. Рис. 12, 13 (ср. также рис. 16, с. 286—287: шест с птицей и четырьмя поперечными палками).

[144] Там же: 282. Рис. 14.

[145] Там же: 285. Рис. 15.

[146] Там же: 283.

[147] Ср.: Śvet.-Upan. I, 6; VI, 1 и др.

[148] Ср.: колесо на шесте в купальских обрядах (=солнце на мировом древе), круглая капитель в виде солнца на жертвенном столбе, солнце на bráhman'е и т. п.; см.: *H. Lommel*. Baumsymbolik; *В. В. Иванов*, *В. Н. Топоров*. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М., 1965: 135: *Б. Л. Огибенин*. Структура...: 83—84 и др.

[149] См.: *А. Ф. Анисимов*. Религия эвенков: 161—162. Рис. 14; *С. В. Иванов*. Материалы...: 172—173 и др.

[150] См.: *F. Boas*. Primitive Art. Oslo, 1927 и др.

[151] Ср., кстати, жезл *bráhman*'а — *brahmadanda*, играющий ту же роль, что жезлы кельтских друидов; о последних см.: *Vissvrix*. Gorsedd digor // Ogam. III. 1951: 97—99. Интересно в этой связи соотношение лат. *mālus*, ср.-ирл. *maide*, др.-сев. *mastr*, др.-англ. *moest*, др.-в.-нем. *mast* (все к **mazdos*), обозначающих шест или вертикально стоящий столб (помимо мачты), имеющий религиозное значение, и нижне-нидерл. *maide* 'палка' (из **mazdi̯os*); ср. также слав. *mostъ* в ритуальных формулах (из **mazd-*

tos 'сооружение из шестов', ср. WP II: 236; *Pokorny* I, 701—702 (**mazdo-s* 'Stange', 'Mast'). См.: *В. Порциг*. Членение индоевропейской языковой области. М., 1964: 168.

[152] См.: В. И. Анучин. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб., 1914: 54 и сл. Рис. 43—44, 58—60, 63. Вероятно предположение, что бубен и жезл или колотушка суть два (разъединенных) аспекта мирового древа, подобно barhís'у (или védi) и bráhman'у; иногда оба эти аспекта синтезируются в бубне; ср., например, алтайские бубны с двумя поперечинами; см.: *Г. Н. Потанин*. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб., 1883: 41 и сл. Рис. 51—52, 61 и др.

[153] См.: *В. Н. Топоров*. К предистории двух архаичных концепций // III Летняя школа по вторичным моделирующим системам. Тезисы. Тарту, 1968: 128—137.

[154] Ср.: *M. P. Nillson*. The Origin of Triumphal Arch; *Idem*. Les bases votives à double colonne et l'arc de triomphe; *Idem*. The Triumphial Arch and Town Planning // *M. P. Nilsson*. Opuscula selecta. Vol. II. Lund, 1952: 989 и сл.

[155] Ср., например: *E. Bourguet*. Ruines de Delphes. Paris, 1914: 167. Рис. 56.

[156] В связи с этим уместно напомнить включение наименования лошади в обозначение вариантов мирового древа; ср. др.-инд. *aśvayūpa* (ср. *yauti* 'связывать'), следовательно, *aśvayūpa* 'столб, к которому привязывается жертвенная лошадь'; см.: *F. B. J. Kuiper*. Indoiranica // Acta Orientalia. XVII. 1938: 20—22), др.-сев. *yggdrasil*, бурят. *азарга-сэргэ* (от *азарга* 'жеребец' и *сэргэ* 'столб'; в целом — название березы, вырываемой с корнем из земли; к ней привязывается при жертвоприношении конь); ср. также сказочный мотив привязывания коня к ветвям (небесного) дерева. Название лошади содержится и в наименовании ритуалов, ср. др.-инд. *aśvamedha*; возможно, что сходный ритуал может быть реконструирован и для древних кельтов на основании галльского nom. propr. *IIPOMIIDVOS*, совпадающего с *aśvamedha*, и внутренних свидетельств; см.: *J. Puhvel*. Vedic *aśvamedha-* and Gaulish *IIPOMIIDVOS* // Language. Vol. 31. New Haven, 1955: 353—354.

[157] Ср. в археологических находках доисторической Индии колоннообразные изображения liṅga'и, обнаруживаемые иногда в соседстве с каменными кольцами, напоминающими основание колонны и отождествляемыми некоторыми с *yoni* 'vagina'. Есть предположение, что эти части суть составные элементы колонны (ср. среди тех же находок божество с рогами в ритуальной позе). Ср. фаллическую символику столба *Ma-ni* в экстатическом ритуале сакральной свадьбы в Тибете; см.: *S. Hummel*. Geschichte der tibetischen Kunst. Leipzig, 1953.

[158] Выше уже говорилось о роли числа четыре в описаниях bráhman'а. Количество примеров легко увеличить; ср.: *tad etac catuṣpād brahma* (Chānd.-Upan. III, 18, 2); *catuṣ-kalaḥ pādo brahmaṇaḥ* (Chānd.-Upan. IV, 5, 2; ср. IV, 5, 3; IV, 6, 3; IV, 6, 4; IV, 7, 3; IV, 7, 4; IV, 8, 1; IV. 8, 3; IV, 8, 4 и др.); четыре состояния bráhman'а (см. Maitrī-Upan. VII, 11, 7—8); четыре сети bráhman'а (Maitrī-Upan. VI, 28; VI, 38 и др.) и т. д. Разумеется, эта характеристика так или иначе связана с четырьмя направлениями (странами света), фигурирующими при описаниях мирового древа. Ср., впрочем, о bráhman'е : «И я поведаю тебе о стопе bráhman'а. Восточная сторона — часть (его стопы), западная сторона — часть, южная сторона — часть, северная сторона — часть. Поистине, дорогой, это четырехчастная стопа bráhman'а, названная сияющей» (Chānd.-Upan. IV, 5, 2: *prācī dik kalā*, *pratīcī dik kalā*, *dakṣinā dik kalodīcī dik kalā*…).

[159] Идея опоры, поддержки в bráhman'е подчеркнута в исследовании: *J. Gonda*. Notes on Brahman: 47 и др.

[160] Ср., например: «Земля — часть (его стопы), воздушное пространство — часть, небо — часть, океан — часть. ⟨…⟩ Огонь — часть (его стопы), солнце — часть, луна — часть, молния — часть. ⟨…⟩ Дыхание — часть (его стопы), глаз — часть, ухо — часть, разум — часть» (Chānd.-Upan. IV, 6, 8).

[161] См.: *J. A. Auboyer*. Le trône et son symbolisme dans l'Inde Ancienne. Paris, 1949. Паралели между троном и bráhman'ом, barhís'ом (védi) с четырьмя косами и т. д. весьма значительны; ср., между прочим, сакральную роль трона, а также размещение фигур (всадник на коне, слон, лев, птицы, змеи, человек) в разных частях трона (см.: *J. Auboyer*. Le trône… Pl. V. Nāsik. XVI и др.); к совмещению трона с деревом см.: *H. G. Franz*. Buddhistische Kunst Indiens. Leipzig, 1965 («Das Baumheiligtum»: 22—25. Рис. 12—15); ср. также: *A. K. Coomaraswamy*. Early Indian Architecture. II. Bodhi-Gharas // Eastern Art. VII, 1930: 225 и сл.; *J. Przyluski*. Le symbolisme du pilier de Sarnath // Mélanges Linossier. II: 481 и сл.

[162] См.: *W. Müller*. Die heilige Stadt, Roma quadrata, himmlisches Jerusalem und die Mythe vom Weltnabel. Stuttgart, 1961; *Idem*. Die blaue Hütte. Wiesbaden, 1954; *Idem*. Kreis und Kreuz. Berlin, 1938; *Idem*. Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer. Wiesbaden, 1955; *C. T. Bertling*. Vierzahl, Kreuz und Mandala in Asien. Amsterdam, 1954.

[163] См.: *J. Marshall, A. Foucher*. The Monuments of Sanchi. Calkutta, 1940; *H. G. Franz*. Buddhistische Kunst…: 35—41. Рис. 16—23.

[164] Несмотря на ряд сомнительных положений, заслуживает признания намерение Ф. Д. К. Босха сопоставить bráhman с такими разными вещами, как алтарь, трон, ступа и т. п. См.: *F. D. K. Bosch*. Een oudheidkundige benadering van het Brahman-probleem // Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde. Deel 116. 2e Aflevering, 1960: 205—231; *Idem*. An Archaeological Approach to Brahman Problem // Selected Studies in Indonesian Archaeology. 1964: 173—196.

[165] Поскольку идентификация др.-перс. *brazman-* с вед. *bráhman* не вызывает сомнений (как и соотнесение др.-перс. *artācā brazmaniy* с вед. *ṛta* и *bráhman*; ср. другое важное индо-иранское совпадение из этой же сферы — вед. *idhmā́barhis* : авест. *aesmabarᵊsma*; см.: *É. Benveniste* // BSOS. Vol. 8. 1936: 405; *W. B. Henning*. Brahman // TPS. 1944: 108 и сл.; *J. Gershevitch*. The Avestan Hymn to Mithra: 236—237 и др.), возникает вопрос о правильном понимании слова *brazmaniy*, трижды встречающегося в надписи Ксеркса против дэвов. Старый перевод Пизани (RSO. XIX. 1940: 85 и сл.) явно неудовлетворителен; перевод Хеннинга («I worshipped Ahuramazda behaving in the proper ceremonial style in accord with Ṛta», 116), по сути дела, основан на значении *bráhman* в Ведах. Заслуживает внимания недавнее предложение переводить это место как «(I worshipped Auramazda) facing a r t a-wards during the rite»; см.: *J. Duchesne-Guillemin*. Old Persian *artācā brazmaniy* // BSOAS. Vol. 25. 1962: 336—337. Нельзя ли *brazmaniy* переводить как «около bráhman'a» (ср. «умирание около/вокруг bráhman'a») (по крайней мере применительно к архетипу этого выражения)? К соотнесенности *ṛta* и *bráhman* (в частности, в связи с *brahmódya*) см.: *U. Poley*. On the Structure of Ṛta and Brahman (Brahmodya) // World Sanskrit Conference. Summaries of Papers. 1979: 283—284.

[166] Обожествление bráhman'a (как ритуального предмета) и развитие культа Брахмы (см.: *T. P. Bhattacarya*. The Cult of Brahma // Journal of the Bihar Research So-

ciety. Vol. 41. Pt. 4. 1955) также находит многочисленные параллели (ср. обожествление «джеда» и превращение его в бога Dd в древнем Египте).

[167] Ср.: RV X, 114, 8: bráhman простирается так широко, как речь. Ср. у аранта *tjurunga* 'церемониальный шест' и 'священная песнь' (см.: *T. G. H. Strehlow*. Aranda Tradition. Melbourne, 1947: 84 и сл.); ср. русск. *елочку петь* = «ставить елку».

[168] См.: о brahmodya: *L. Renou* // JAs. T. 237. 1949: 22 и сл. («Le brahmodya védique»). Ср. также: *A. Minard*. A Trois énigmes sur les cent chemins. Recherches sur le Śatapatha-Brāhmaṇa. T. II. Paris, 1956: 182); *В. Н. Топоров*. О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам. 5. Тарту, 1971: 9—62; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *брахмодья* // Паремиологические исследования. М., 1984: 14—46 и др. О bráhman'е как особого рода сакральной деятельности см.: *P. Thieme*. Brahman...; *M. A. Méhendale*. Nirukta Notes XIII on Brahman // Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Paris, 1968: 519—521, а также работы. Б. Шлерата и др.

[169] Ср. обилие загадок в текстах о bráhman'е (в частности, знаменитую загадку о дереве и двух птицах; ср., между прочим, RV I, 164, 34—35: о védi). Следует обратить внимание еще на одну черту, свойственную ритуальному говорению, — обилие намеков на звуковом и грамматическом уровнях. Тексты о bráhman'е, как и brahmódya, изобилуют примерами игры на этих уровнях.

[170] *В. Н. Топоров*. О ритуале. О ритуале. Введение в проблематику // Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988: 7—60.

1974

ДР.-ИНД. *VÉDI-*: ГЛУБИННЫЙ СМЫСЛ И ЭТИМОЛОГИЯ*

Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение»

В этой заметке речь пойдет о слове *védi-*, принадлежащем к ритуальному словарю и обозначающем один из важнейших элементов ритуальной практики в Древней Индии и тем не менее с языковой точки зрения остающемся не вполне понятным. Главным препятствием оказывается, пожалуй, неясность внутренней формы слова, его семантической мотивировки, без чего едва ли можно надеяться на успешное раскрытие этимологии самого слова *védi-*. А без этого, в свою очередь, оказывается нераскрытым и исходный смысл ритуала, если не для его непосредственных участников, особенно наиболее компетентных в истолковании неочевидных смыслов ритуала, то во всяком случае для исследователей, описывающих его две-три тысячи лет спустя и пытающихся найти конец спасительной цепочки, которая могла бы привести к тому локусу, где находится последняя смысловая тайна, в самом слове *védi-*.

Но само это слово *védi-* остается тайной в том отношении, что его смысл — не практический, поверхностный, внешний, но принципиальный, внутренний, глубинный — сам за семью печатями. «Ohne sichere Deutung», «allerdings selbst unklar bleibt», «Nicht sicher gedeutet» — такими словами подводится итог попыткам пробиться к семантической мотивировке слова *védi-* и, следовательно, к отгадке его этимологии [1].

Любая попытка выдвижения новой этимологии предполагает обращение к языковому материалу, естественно, прежде всего к примерам, засвидетельствованным в наиболее ранних текстах, и не только к самому рассматриваемому слову, но и к его к о н т е к с т а м, из которых, как правило, всегда

---

* Совместно с Т. Я. Елизаренковой.

можно извлечь дополнительную информацию о семантике этого слова, во всяком случае о его смысловых предрасположенностях. Таким материалом является древнейший из дошедших текстов — «Ригведа», в которой слово *védi-* встречается девять раз при двукратном появлении двучленного сложного слова *vediṣád-* 'находящийся (букв.: сидящий) на vedi'. В любом случае, даже оставляя временно в стороне некоторые дополнительные детали, не приходится сомневаться, что *védi-* здесь обозначает некий важный, в известном смысле центральный, ритуальный объект, на котором совершается священноотмеченное жертвоприношение, из чего уже с большой долей вероятности можно заключить, что речь идет о ж е р т в е н н и к е, а л т а р е, предполагающем в основном ровную, гладкую верхнюю горизонтальную поверхность. Кроме того, существуют и более поздние данные, так или иначе подтверждающие реальность и именно этого значения *védi-*, и его дальнейших филиаций [2].

Из девяти случаев употребления слова *védi-* в «Ригведе» в двух оно выступает в номинативе, в пяти в аккузативе и дважды в локативе и всегда в единственном числе, что следует считать важной диагностической чертой: конечно, в разных местах этих «веди» было много, но в каждой данной ритуальной ситуации единственность «веди» была не только бесспорной, но и принципиальной — иного и быть не могло. Уместно привести относящийся к слову *védi-* материал из «веды гимнов» полностью:

a) Nom. Sg. *védiḥ* — *iyáṃ v é d i ḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ḥ* (I, 164, 35) «Этот а л т а р ь — крайняя граница земли» [3]; — *śáṃ naḥ prasvàḥ śám v astu v é d i ḥ* (VII, 35, 7) «На счастье нам растения, и на счастье пусть будет а л т а р ь!»

b) Acc. Sg. *védim* — *áraṃ kṛṇvantu v é d i m* (1, 170, 4) «Пусть они украсят а л т а р ь!»;— *vádan grā́vā́va v é d i m bhriyāte* I *yásya jīrám adhvaryávaś cáranti* (V, 31, 12) «Стучащий давильный камень пусть опустился на а л т а р ь — его быстрое движение стерегут адхварью»; — *áva v é d i ṃ hótrābhir yajeta* I *rípaḥ kā́ś cid varuṇadhrútaḥ sáḥ* (VII, 60, 9) «Пусть принесением жертвенных возлияний (жрец) очистит а л т а р ь, какие бы прегрешения (ни совершил) тот, (кто) обманывает Варуну!»; — *tá id v é d i ṃ subhaga tá ā́hutiṃ* I *té sótuṃ cakrire diví* (VIII, 19, 18). «Это они создали а л т а р ь, о несущий счастье, они — возлияние, они — выжимание (сомы) на небе»; — *sá íd dānā́ya dábhyāya vanvā́ñ* I *cyávānaḥ sū́dair amimīta v é d i m* (X, 61, 2) «Стремясь к дару, подверженному обману, этот Чьявана соорудил а л т а р ь из отстойных остатков» [4].

c) Loc. Sg. *védī* (*védy*) — *déva barhír várdhamānaṃ suvī́raṃ* I *stīrṇáṃ rāyé subhā́raṃ v é d y asyā́m* [...] *sīdatedáṃ* [...] (II, 3, 4) «О божественная жертвенная солома, возрастающая, богатомужняя, разостланная для богатства на этом а л т а р е [...] сядьте на нее [...]»; — *asmā́ u te máhi mahé vidhema* I *námobhir agne samídhotá havyáiḥ* I *v é d ī sūno sahaso gīrbhír ukthā́ir* (VI, 1, 10) «И тебя, такого великого, мы хотим величественно чтить поклонениями, о

Агни, дровами (для костра), а также жертвами на алтаре, о сын силы, песнями, гимнами!»

Кроме того, дважды встречается в «Ригведе» сложное слово *vediṣád* 'сидящий на vedi', ср.: *hótā vediṣád átithir duroṇasát...* (IV, 40, 5) «Хотар, сидящий на алтаре, гость, находящийся в доме [...]»; — *vediṣáde priyádhāmāya sudyuté | dhāsím íva prá bharā yónim agnáye* (I, 140, 1) «Сидящему на алтаре, любящему (свое) место, прекрасно сверкающему Агни принеси (его) лоно, как расплавленную массу (жира)».

Обращаясь к примерам употребления слова *védi-* в «Ригведе», легко заметить существенный разрыв между количеством примеров, когда оно встречается в номинативе и в других (аккузатив, локатив) падежах. Это соотношение (2 : 7) едва ли случайно. *Védi-* в номинативе не является субъектом активного действия. В одном случае оно определяемое, т. е. то, что он есть («алтарь — крайняя граница земли»), в другом оно обозначение его назначения («алтарь — на [для] счастье»). В известном смысле можно сказать, что алтарь пассивен, страдателен, хотя на нем совершается нечто предельно активное, динамичное, напряженное, связанное с тем уровнем энергии, при котором возможно пресуществление в нечто высшее[5]. В этой перспективе не случаен и женский род слова *védi-*.

В аккузативе это слово «разыгрывает» идею объектности, точки приложения сил: алтарь создают (*kar-*), сооружают (*mā-*), украшают (*áraṃ kar-*, букв.: 'делать подходящим, достаточным'), умилостивляют (*áva yaj-*), опускаются на (*áva bhar-*, собств.: 'нести вниз'; поскольку речь идет о давильном камне можно было бы ради сохранения переходности предложить перевод «долбить»).

В локативе *védi-* — место, на которое распространяется некое действие (*star-* 'расстилаться', *vidh-* & *havyáir védī* «почитать жертвами на алтаре»).

Если обратиться к контекстам, в которых в «Ригведе» появляется слово *védi-* и которые позволяют определить его связи с другими словами и, следовательно, представить себе (хотя бы в общих чертах) его семантическое поле, то можно говорить о нескольких группах. Первая включает понятия, являющиеся определением vedi или его назначением (крайняя граница земли; счастье, дар, богатство). Вторая определяет vedi как объект через его предикаты (создавать, украшать, очищать, косвенно — через Агни, связанного с алтарем, — почитать, поклоняться). Третья группа характеризует vedi через его ритуальную функцию. Здесь можно выделить две подгруппы — участники ритуала, в котором алтарь играет ключевую роль (адхварью [*adhvaryú-*], т. е. жрец, исполняющий различные действия при жертвоприношении; в частности, в ритуале приготовления сомы он выжимает сок давильными камнями); имплицитно — жрец, адепты, Чьявана, певцы, риши и

сами ритуальные реалии (жертва, жертвенные возлияния, давильные камни *grā́van-*], сок сомы [6], соотносимый с сомой, выжимаемым на небе, жертвенная солома — *barhís*, дрова и имплицитно костер, но и гимны, песнопения).

Существенны, конечно, и адресаты гимнов, в которых речь идет о vedi. Это — Агни (дважды), Индра (дважды, причем один раз — Индра и другие боги). Митра-Варуна, Все-Боги (дважды). Однажды vedi встречается в разговоре Агастьи с Марутами, в партии Агастьи, одного из риши, певцов; однажды же — в знаменитом «гимне-загадке» (I, 164).

Из этих контекстов два следствия — и сами по себе и в связи с дальнейшим изложением — особенно важны, а именно: с одной стороны, акцент на ритуальном жертвоприношении и, с другой, на Индре и Агни [7], причем Агни отсылает прежде всего к ритуалу (он «увозит» жертву к богам и в этом отношении он главный жрец *hótar*, без которого, как и без его земного воплощения огня [*agní-*], костра, жертвоприношение не может быть совершено), а Индра — к мифу, к возможности его реконструкции, хотя бы частичной, к более обширному мифологическому контексту, может быть, к самому тексту-источнику, к его структуре, содержанию, смыслу, наконец, к самой увязке мифа и ритуала. В этом отношении отмеченным является гимн RV I, 170 — о конфликте из-за жертвоприношения между Индрой и Марутами, которые обычно выступают как спутники и помощники Индры в его подвигах, улаженном риши Агастьей. Причина конфликта объясняется в предыдущем гимне. Суть ее в том, что Агастья посвятил жертву Марутам, а Индра неожиданно захватил ее себе, в ответ на что возмутившиеся Маруты выступили против него. Только мудрость Агастьи, выступившего в роли посредника, примирила враждующие стороны (RV I, 169). Гимн I, 170 весьма интересен и своей диалогической формой, которая, однако, обнаруживает ряд непоследовательностей. Строго говоря, один диалог между Агастьей и Марутами распадается по существу на три диалога (или во всяком случае позволяет думать о соответствующей реконструкции). Формально перед нами один диалог, в котором участвуют Маруты (две партии-«выступки», причем подряд, 2—3) и Агастья (три партии, причем две подряд, I, 4—5). Однако помимо этого диалога обнаруживаются следы двух других. Говоря формально с Агастьей, Маруты как бы немотивированно обращаются к Индре, хотя и в эту партию (2), похоже, инкорпорирован голос Агастьи: *kíṃ na indra jighāṃsasi bhrā́taro marútas táva* | *tébhiḥ kalpasva sādhuyā́ mā́ naḥ samáraṇe vadhīh* (I, 170, 2) «Зачем ты, Индра, хочешь нас погубить? Маруты — твои братья. Обращайся с ними хорошо! Не убивай нас в столкновении!» (мена 1-го и 2-го лиц сама по себе в этом случае диагностически отмечена). И, наконец, заключительная партия Агастьи как бы отсылает к возможному диалогу его с Индрой: *tvám īśiṣe vasupate vásūnāṃ tvám mitrā́ṇām mitrapate dhéṣṭhaḥ* | *índra tvám*

marúdbhiḥ sáṃ vadasvā́dha prā́śāna ṛtuthā́ havī́ṃṣi (I, 170, 5) «О господин благ, ты распоряжаешься благами! О господин дружеских договоров, ты лучше всех заключаешь дружеские договоры! О Индра, сговорись ты с Марутами и вкушай жертвенные блюда в урочное время!» Другие тексты из группы гимнов Агастьи подтверждают участие трех сторон. Таков гимн I, 165 («Разговор Индры, Марутов и Агастьи»), где основной диалог развертывается между Индрой и Марутами, но есть и следы диалога Агастьи (или Рассказчика) с Марутами, а также возникает возможность реконструкции утраченной части диалога Агастьи с Индрой. Достаточно сравнить гимн I, 169, где Агастья обращается именно к Индре и тот идет на примирение (как и в гимне I, 171)[8]. Из этой группы гимнов следуют два существенных вывода. Во-первых, между Индрой и Марутами идет борьба за обладание неким благим достоянием, и «вором» выступает Индра, и это становится причиной раздора. Во-вторых, в таких распрях-поединках роль «вора» — величина переменная: в ней выступает то одна сторона, то другая, в частности, то Индра, то его противник. Во всяком случае такая перемежающаяся смена ролей в подобной сюжетной схеме является очевидной типологической фреквенталией. Но эти соображения сами по себе могли бы и не быть столь важными аргументами, если бы Маруты не были сыновьями Пришни (*Pṛ́śni*, букв.: 'пестрая'), т. е. пестрой коровы, символизирующей грозовую тучу. Маруты — «ревущие сыновья Пришни» (*vāśrā́saḥ pṛ́śnimātaraḥ*. VIII, 7, 3, букв.: 'имеющие Пришни матерью', ср. VIII, 7, 17), и ревут они, потому что они сыновья коровы, и в *известном* смысле они сами дойные коровы [не быки! хотя, впрочем, в Ригведе и они доятся, поскольку дают дождь, ср. *trī́ṇi sárāṃsi pṛ́śnayo duduhré vajríṇe mádhu | útsaṃ kávandham udríṇam* (VIII, 7, 10) «Три озера сладости (эти) Пришни дали надоить из себя для громовержца, | Источник (и) бочку, полную воды»]. Образ громовержца, т. е. Индры, в сочетании с тучами-коровами, конечно, отсылает к той же схеме, что представлена в RV I, 32 (ср. о водах, сравниваемых с мычащими коровами — *vāśrā́ iva dhenávaḥ*, 2 «как мычащие коровы»), где говорится и о похищенных коровах, и о поединке громовержца Индры с Вритрой и освобождении вод и коров. Эта схема может с достаточной надежностью рассматриваться как одна из филиаций «основного» мифа с его идеологией центра, с которого и в котором начинается творение. Именно в центре ритуального пространства каждый раз и воспроизводится перворитуал, который и есть образ первотворения, того, что было «в самом начале» и стало первым обнаружением будущей ритуально-религиозной традиции, установлением связи с богами через жертвоприношение и обратной связи с ними через те блага, которые боги посылают людям в ответ на их просьбы и мольбы. *Do ut des* — элементарная формула смысла ритуала как конструктивного, имеющего тенденцию к возрастанию обмена.

Ж а н р «Ригведы» — собрание гимнов, хотя в нем присутствуют и загадки, и заговоры, и экзорцизмы, и нарративы, и диалоги, и фрагментарные (а иногда и относительно полные) описания ритуала, во всяком случае, ключевых его элементов. Поэтому нельзя недооценивать гимны «Ригведы» и как источник сведений ритуального характера, помня одновременно о том, что она не является главным локусом сферы ритуального, каковым являются тексты, специально посвященные описанию ритуалов. Тем не менее отдельные примеры из сферы ритуального в «Ригведе», поддержанные другими данными, в частности и языковыми, оказываются весьма важными.

Уникальный пример, отчасти уже приводившийся выше, — RV II, 3, 4. В нем обращение к жертвенной соломе (*barhís*), называемой божественной, возрастающей, разостланной для богатства на алтаре (*déva b a r h í r várdhamānaṃ* [...] *stīrṇáṃ rayé* [...] *v e d y asyā́m*), и к богам — Васу, В с е - Б о г а м, Адитьям, достойным жертв (*yajñíyāsaḥ*), — сесть на эту жертвенную солому, умащенную ж и р о м (*ghṛténāktáṃ* [...] *sīdatedáṃ*). Уникальность этого примера в том, что девятикратно отмечаемое в «Ригведе» *védi* только в этом месте и нигде более сходится в едином контексте с *barhís*, употребляемым в этом памятнике немногим менее полутораста раз[9]. И только из этого примера ясно, что barhis, жертвенная трава, находится н а vedi, алтаре. К сожалению, остается открытым вопрос о том, чем был barhis в ведийскую эпоху — беспорядочно разбросанной на алтаре травой или неким цельным ритуальным предметом, обладавшим определенной структурой частей с особой семантикой, или и тем и другим в разных случаях. Не случайно, что известны контексты, в которых vedi и barhis сближены практически до неразличимости и не вполне ясно, barhis ли выступает как образ vedi, или наоборот. Зато едва ли можно сомневаться, что и то и другое, помимо своего индивидуального и специализированного смысла, передают еще и некий общий им главный смысл.

В другом месте было показано, что *barhís* и *bráhman*, обычно и справедливо трактуемый как молитвенная формула или универсальный принцип и более осторожно и непротиворечиво как Formung, Formulierung, Gestaltung[10], этимологически родственны и восходят к и.-евр. **bhel-g'h-*/**bher-g'h-* (I), соотв. **bhle-g'h-*/**bhre-g'h-* (II), обозначая некую функционально важную конструкцию — опору, основание, соединение[11], что подтверждается и соответствующими данными других индоевропейских языков[12], восходящими к глаголу и.-евр. **bhel-*/**bher-*(*g'h-*) 'набухать', 'надуваться', 'увеличиваться в объеме', 'возрастать'; 'усиливаться', 'укрепляться'. Пара *barhís* : *bráhman* задает две основные к о с м о г о н и ч е с к и е координаты (горизонталь и вертикаль и два соответствующих вида движения — распространять, расстилать, рассыпать, с одной стороны, и возвышаться, возноситься, возрастать, усиливаться — с другой) и соответствующие их отражения на р и т у а л ь н о м

уровне (жертвенная солома, подстилка и «брахман» в двух его вариантах с доминирующей идеей вертикальности, точнее — движения по вертикали вверх, ср. *bráhman-* как вознесение духа, одушевление, сила восходящего духа, но и *brahmán-* как жрец, персонифицированный носитель этого возносящегося духа). Учитывая, что в других индоевропейских языках, прежде всего в балтийских и славянских, слова, родственные вед. *bráhman-*, обозначают вполне конкретные материальные объекты со значениями 'стропило', 'перекладина', 'грядиль', 'подставка' и 'подушка', 'матрац', 'подстилка', реализующими общую идею опоры, основания, соединения, связки-связи, есть основания полагать, что и вед. *bráhman-* с той же внутренней формой могло обозначать некую конструкцию, которой принадлежала важная роль как в космогонии, так и в ритуале, и не только идею конструкции, функционирующей как опора, основание, соединение-связь, но и реальную материально-вещественную конструкцию типа, например, жертвенных столбов *yū́pa-* (: *yu-* [*yáuti*] 'связывать', 'крепить', 'укреплять', *yūtí-* 'связка', 'соединение' и т. п.)[13], *sthū́ṇā-* (мл.-авест. *stū́nā-*, др.-перс. *stūnā*, хот.-сакс. *stunā* и др.), *vánas-páti*, *sváru-* (и.-евр. **su̯er-u-*: др.-англ. *sweor* 'столб', ср.-в.-нем. *swir*, лат. *sūrus* 'ветвь', 'побег', 'шест')[14], а также других символов центра типа ашваттхи (Ficus religiosa), мирового древа, столпа, тотемного столба, горы, *axis mundi*, *catena aurea* и т. п. с вертикальной доминантой. Индра (с помощью своей молнии достигающий цели)[15] садится на широкое лоно, объясняемое Саяной как место жертвоприношения (X, 99, 2), и этот мотив ставит еще один важный акцент на глубинном смысле и жертвенника-алтаря, и самого акта жертвоприношения.

Здесь нет необходимости подробнее говорить о том, что бра́хман (Бра́хман) был выражением не только высшего объективного начала Вселенной, но и самой объективации его в знании, в слове, это знание реализующем и закрепляющем. То же относится и к тому, кого называют «господином (повелителем) Брахмана», — к Брахманаспати (Брихаспати), творцу Вселенной, воплощенной вселенской мудрости, знания. Именно это «яркое сокровище» просят люди у повелителя Брахмана: *bṛ́haspate áti yád aryó árhād | dyumád vibhā́ti krátumaj jáneṣu | yád dīdáyac chávasa ṛtaprajāta | tád asmā́su dráviṇaṃ dhehi citrám* (II, 23, 15) «О Брихаспати, то, что ценнее, чем у врага, (что) ярко сверкает среди людей, наделенное силой духа, | Что мощно светит, о рожденный (вселенским) законом, — дай нам это яркое сокровище!»[16] Создав все эти миры, Брахманаспати объял их и, следовательно, познал-понял их (*víśvéd u tā́ paribhū́r bráhmaṇas pátiḥ*. II, 24, 11). Тот же мотив — в связи с Праджапати, господином потомства, творения: *prájāpate ná tvád etā́ny anyó viśvā jātā́ni pári tā́ babhūva* (X, 121, 10) «О Праджапати! Никто, кроме тебя, не охватил все эти существа».

Важно напомнить, что многое из намеченного и еще не вполне ясно выраженного в «Ригведе» получает свое адекватное выражение в Упанишадах. Здесь стоит отметить лишь два мотива — «конструктивность» bráhman'a и знание, дарующее бессмертие: бессмертен bráhman, но бессмертен и тот, кто познал его. Ср. «Наверху [ее, ашваттхи] корень, внизу — ветви, это вечная ашваттха. Это чистое, это Брахман, это зовется бессмертным | ... | Кто знает это, те становятся бессмертными» (Katha-upan. II, 3, 1—2, ср. 8, 14) и др.

Говоря о vedi в гимнах «Ригведы», нельзя пройти мимо знаменитого гимна X, 114 — «Ко всем богам», прежде всего мимо фрагмента, в котором находится загадка о vedi, хотя само это слово в тексте не называется, но зато намекается на роль знания и его ритуальный контекст (жертвоприношение): *vidúr devā́ḥ sahásāmānam arkám* (114, 1) «Знали боги хвалебную песнь вместе с мелодией». И далее (114, 2) — «Три Гибели сидят при этом, чтоб указывать (*deṣṭrā́ya*), — ведь возницы (жертвы), которых слышно издалека, знают (*ví hí jānánti*) их хорошо. Поэты постигли их суть [букв.: 'связь', *tā́sāṃ ní cikyuḥ kaváyo nidā́nam*; *nidā́na-* от глагола *ní-dā-*, *dyáti* 'связывать']. И только после этого — 114, 3:

> *cátuṣkapardā yuvatíḥ supéśā ghṛtápratīkā vayúnāni vaste*
> *tásyām suparṇā́ vṛ́ṣaṇā ní ṣedatur yátra devā́ dadhiré bhāgadheyam*

> «Четырехкосая юница, замечательно украшенная,
> с умащенным жиром ликом, облачается в установленные формы [17].
> На нее уселись две птицы [два орла] с бычьей оплодотворяющей силой,
> (Там) где боги получили наделение долей».

Весьма возможно, что перед нами в этом случае (и это было бы вполне в духе этого темного гимна, посвященного мистическим преобразованиям жертвоприношения, сопровождаемым меной символов, игрою их и чисел) [18] своего рода загадка-анаграмма с рядом намеков на то, о чем она, — на vedi; ср., с одной стороны, дважды появляющееся слово *devá-* (*deváḥ*, *devā́*), корневые звуки которого зеркально отражают искомое (*dev-* : *ved-*) и определяют направление дешифровки: *devá-* → *védi-*, а с другой, отсылка к теме и идея знания — *vidúr* (114, 1) 'они знали', причем субъектом знания были именно боги — *vidúr devā́ḥ*, связанные также звуковым подобием: *vid-* (*ved-*) — *dev-*, тоже зеркальным. Естественно, на этом уровне в игру с заданными и расшифрованными ее правилами включается и слово *véda-* 'священное знание'. Нельзя, впрочем, поручиться за то, что в софистицированном воображении риши не маячила и возможность связи *véda-* и *védi-*, главный ведийский текст, содержащий священное знание, и главный объект жертвоприносительного ритуала — алтарь, жертвенник. Во всяком случае в универсуме

ведийского религиозного сознания такие семантические связи не показались бы, вероятно, исключенными.

Фрагмент RV X, 114, 3, приведенный выше, конечно, описывает некую ритуальную реальность, за которой, несомненно, стоит и более глубокий, уже внеритуальный смысл, но описывает языком, превращающим сам текст этого описания в загадку. Возможно, такой прием — цитата из подлинной речевой партии жреца при жертвоприношении. Можно также предположить, что в целом ритуального текста этому фрагменту предшествовал вопрос (условно — что это такое?), на который ответ дается в виде загадки (114, 3), в свою очередь требующей ответа-разгадки [19].

Возвращаясь к фрагменту RV X, 114, 3 и его непосредственному контексту, нетрудно заметить, что речь в нем идет о двуедином тексте творения, взятого в космологическом и ритуальном ракурсах, связь между которыми несомненна. Космогенез — образ ритуала, ритуал — воспроизведение «первого» творения, имеющее своей целью преодолеть некое критическое состояние и восполнить дефицит, открыть путь жизни и всему, что ей способствует, веществу жизни — жиру. Поэтому им умащено лицо «четырехкосой юницы», поэтому льют масло на жертвенный огонь, поэтому участники жертвоприношения сидят на barhis'е, как и боги: животный жир и растительное масло, бархис из сплетенных трав увеличивают жизненную силу, повышают плодородие, символика которого столь разнообразно представлена в ритуале. Идея рождения, увеличения-уплотнения рода (народа) в существенной степени пронизывает ритуал и тексты, так или иначе связанные с ним, нередко приобретающие крайне натуралистический и откровенно эротический характер [20]. Но чтобы рождение осуществилось, нужно знать ритуал, жертвоприношение, отца, поколение, род, родство, само рождение, его локус, пуп земли, тайные имена, все, что отсылает к истокам и сулит надежду на исполнение желаний.

Лишь несколько примеров из ведийских гимнов, отвечающих схеме *vid-* 'знать' (: *véda-*) & x, объект знания-ве́дения:

а) vid- & рождение, порожденное: *kó veda jā́nam eṣām* (V, 53, 1) «Кто знает их рождение?» (в гимне к Марутам); — *nákir hy èṣāṃ janū́ṃṣi véda | té aṅgá vidre mithó janítram* (VII, 56, 2) «Ведь никто не знает их рождений! Только сами они знают рожденье (происхождение) друг друга!» (также в гимне к Марутам); — *yátaḥ prajajñá índro asya veda* (X, 73, 10) «Откуда он родился, это знает (только) Индра» (в гимне к Индре); — *vidúḥ pṛ́thivyā́ divó janítram* (VII, 34, 2) «Они знают место рожденья земли (и) неба» (в гимне «Ко Всем-Богам»); — [...] *me janúṣam* [...] *vidus | té me pū́rve mánur viduḥ | téṣām devéṣv ā́yatir | asmā́kāṃ téṣu nā́bhayaḥ* (I, 139, 9) «[...] знают мой род эти древ-

ние и Ману. У них связь с богами. У нас с ними родство» (в гимне ко Всем-Богам); — *etā́ cikitvo bhū́mā ní pāhi | devā́nāṃ jánma mártāṃś ca vidvā́n* (I, 70, 6) «О понимающий Агни, охраняй эти существа, (ты) знающий род богов и смертных» (в гимне к Агни); — *áthā devā́nām ubháyasya jánmano vidvā́ñ aśnoti amúta itáś ca yát* (IX, 81, 2) «И вот этот знающий оба рода — богов и людей — достигает (того), что происходит оттуда и отсюда» (в гимне к Соме); — *agnír jánmāni devá ā́ ví vidvā́n | dravád dūtó devayā́vā vániṣṭhaḥ* (VII, 10, 2) «Агни — бог, знающий[21] рождения богов и людей, быстро продвигается как вестник, направляющийся к богам, добывающий лучше всех» (в гимне к Агни); — *víśvā veda jánimā* (III, 31, 8) «Он знает все поколения [букв.: "рождения"]» (в гимне к Индре); — *tán nón naśad yáḥ pitáraṃ ná veda* (I, 164, 22) «До нее [сладкой ягоды на вершине дерева пиппала] не доберется тот, кто не знает отца» (в гимне-загадке) и т. п.

b) *vid-* & жертва, жертвоприношение, обряд: *agnír hótā puróhito 'dhvarásya* [...] *sá veda yajñám ānuṣák* (III, 11, 1) «Агни-хотар, поставленный во главе обряда ... он знает жертвоприношение в очередности его частей» (в гимне к Агни); — *yám áichāma mánasā sò 'yám ā́gād | yajñásya vidvā́n páruṣaś cikitvā́n* (X, 53, 1) «Вот пришел тот, кого искали мы мыслью, знающий жертвоприношение, разбирающийся в его членении» (в гимне к жрецам и к Агни); — *vidvā́ñ ṛtū́m̐r ṛtupate yajehá* (X, 2, 1) «Зная время [жертвоприношений], о Господин этого времени, принеси здесь жертвы!» (в гимне к Агни); — *agnír vidvā́n sá yajāt séd u hótā | só adhvarā́n sá ṛtū́n kalpayāti* (X, 2, 3) «Этот знающий Агни пусть жертвует — ведь он хотар! Он пусть распределяет обряды, он — время жертвоприношений!» (там же); — *dáivyā hótārā prathamā́ vidúṣṭarā ṛjú yakṣataḥ sám ṛcā́* [...] (II, 3, 7) «Два первых божественных хотара, наиболее знающих, пусть правильно принесут жертву вместе с гимном [...]» (в гимне-апри) и т. п.

c) *vid-* & другие сакрально и/или ритуально отмеченные понятия: великое воздушное пространство (*mahó rájaso vidúr.* I, 19, 3), оба пространства земли и неба (*vidma rájasī pṛthivyā́.* VII, 99, 1), обе половины Вселенной — земля и небо[22]; майя, сила волшебных представлений (*tváṣṭā māyā́ ved.* X, 53, 9); сома (*sómam* [...] *brahmáṇo vidúr.* X, 85, 3), жертвенный напиток, возлияние (*vittā́d dhavíṣo.* V. 60, 6); хвалебная песнь (*vidúr* [...] *arkám.* X, 114, 1), гимн Сурье (*sūryā́m* [...] *vidyā́t.* X, 85, 34); вознаграждения (*sanīnā́m vidyā́taṃ.* VIII, 5, 37), блага (*usrā́ veda vásūnām.* IX, 58, 2); величие, щедрость, дарение (*nahí nu te mahimánaḥ* [...] *ná maghavan maghavattvásya vidmá ná rádhaso-radhaso* [...]. VI, 27, 3); все существа, весь мир (*véda bhúvanāni.* X, 82, 3); пути и дороги

(*v é t t h a* [...] *ádhvanaḥ p a t h á ś ca.* VI, 16, 3); вид, форма, цвета (*sómo víśvā rūpā́ṇi v é d a.* X, 169, 3), тайные имена богов (*v é t t h a* [...] *d e v ā́ n ā ṃ gúhyā n ā́ m ā n i.* V, 5, 10)[23] и т. п.

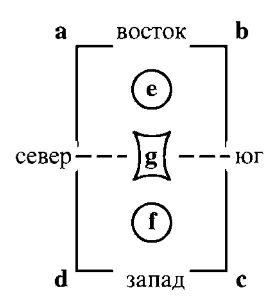
З н а н и е рождения, рода, родственников, своего происхождения, з н а н и е жертвоприношения, жертвы, обряда, з н а н и е мира в его главных ценностях — это и есть состав ведийского сакрального знания, не замыкающегося в самом себе, но открывающего перспективу и предполагающего востребование его. Узнал-познал → понял → сделал — такова цепь, описывающая стратегию человека в ведийском мире и мирах, ему подобных, своего рода операцию, с помощью которой преодолевается кризис. Мысль—слово—дело слиты в едином синкретическом комплексе, ориентирующемся на некие практические цели, но где-то рядом начинает формироваться рефлексия о мире, о человеке, о высших силах. В ряде случаев в ведийской традиции она уже достигла той степени изощренности, при которой становится не всегда легко пробиться к правильному пониманию сути дела, к которой, однако, иногда можно приблизиться при учете типологически сходных ритуальных структур в других традициях, как то шаманские культуры Сибири и Дальнего Востока. Об этом отчасти писалось в упоминаемой выше статье «О брахмане». Некоторые типологические аналогии и параллели — от структуры и символики шаманских ровдужных ковриков, сопоставимых с бархисом, до смысла и цели ритуала — бросают луч света и на ведийскую обрядовую практику, в частности, и на особые связи между идеями знания и рождения[24]. «Высшему» рождению, как бы преодолевающему энтропическое направление кризиса, соответствует и «высшее» знание — знание брахмана, открывающее путь к вечному блаженству. Такое же высшее знание приобрел О́дин в скандинавской мифологии, вися на дереве Иггдрасиле, варианте мирового древа.

Не предопределяя сейчас решение вопроса о соотношении этих двух идей, лежащих в основе рождения и знания, уместно только напомнить, что ритуалы, в которых алтарь, жертвенник (*védi-*) играет особо важную, ключевую, поскольку именно здесь происходит главное событие, выявляющее смысл обряда, роль, проникнуты духом эротизма, можно было бы сказать — «пан-эротизма». И это касается и вещественно-материальной сферы, и составляющих обряд ритем, и всей символики, разыгрывающих тему пола, «мужского» и «женского», выходя и за пределы «человеческого» или «животного». Вкратце стоит напомнить лишь самое основное. Конструкция жертвенного алтаря в сочетании с возжигаемым на нем огнем воспроизводит акт соития («познания» — зачатия) мужчины (*vṛṣan-*) и женщины (*yoṣā*), где последней сопоставляется алтарь — *védi-*, жен. род, а мужчине — огонь — *agní-*, муж. род; отношение стиха (*ŕc-*) и мелодии (*sā́man-*) трактуется как

страстное стремление к сближению участников соития (ŚBr. VIII, 1, 3, 5, ср. IV, 6, 7, 11). Тема «мужского» и «женского» весьма натуралистически разыгрывается и двумя деревянными предметами, предназначенными для возжигания огня и соотносимыми с гениталиями: верхний (*uttarárani-*) — с мужскими, нижний (*adharārani*) — с женскими [25].

В древнеиндийской литературе, специально посвященной описанию ритуалов, особенно центральных, «годовых» (как, например, ашвамедха — *aśva-medha*), в текстах «Белой Яджурведы», где ритуал — основная тема соответствующей жанровой конструкции, идея соития-зачатия и последующего рождения выражена особенно рельефно [26]. К тому же с достаточной надежностью восстанавливаются пространство ритуала, его состав, вещное заполнение разных частей этого пространства, речевые партии участников, последовательность действий и, следовательно, сам смысл ритуала, не говоря уж об устройстве и других характерных ритуальных объектов [27].

Не входя здесь в рассмотрение всего пространства ритуала (точнее, самого ритуального сооружения, называемого *prācīnavaṃśa*, *śālā* и *agnyagāra*, где находится vedi), здесь достаточно напомнить об основном, «внутреннем», непосредственно связанном с vedi. Схематически пространственный контекст vedi выглядит следующим образом:



abcd — prācīnavaṃśa
e — āhavanīya, жертвенный старый костер (восточный)
f — gārhapatya, костер домохозяина (западный)
g — vedi, алтарь-жертвенник

Бросается в глаза контраст между прямоугольной (в принципе) [28] формой vedi и круглой формой огнища, что должно интерпретироваться как противопоставление мужского и женского начала. Символика алтаря, огня отвечает в высокой степени тому, о чем писалось в связи с античными традициями Средиземноморья [29]. При этом следует отметить две существенные особенности. Во-первых, и оба костра и алтарь-жертвенник вписаны в прямоугольник prācīnavaṃśa'ы. Во-вторых, круглые горизонтальные

(«женские») огнища прорезаются вертикальным заостренным («мужским») языком пламени, а «прямоугольная» вытянутая конструкция, обычно связываемая с «мужским» началом, здесь приобретает отчасти (по меньшей мере) и «женский» колорит: обе длинные линии существенно сближаются друг с другом в их средней части, напоминая женскую талию [30]; к тому же не следует забывать, что и само слово *védi-* женского рода. В этой перспективе, пожалуй, можно было бы говорить о своего рода игре «мужского» и «женского» начал, о проступании одного в другом. Весьма существенным представляется, что vedi, находящееся посреди prācīnavaṃśa'ы, само в своем центре имеет выдолбленное на три пальца углубление, своего рода лоно земли, с которым в принципе соотносится и жертва. Едва ли стоит напоминать, что и сама жертва, находящаяся в центре vedi, образует некий сакральный центр, через который осуществляется связь адептов с богами, земли с небом, создающая условия существования человека в ведийском мире. Это углубление — образ женского лона, в котором происходит зачатие — женщиной от мужчины, землей от неба. Это лоно, отмечая центр, как бы встречает здесь линию небесной связи, чем бы она ни обозначалась, — мировым ли деревом, axis ли mundi, жертвенным столбом или чем-либо еще. Характерно, что и mahāvedi, большой алтарь-жертвенник, находящийся к востоку от prācīnavaṃśa'ы, так же как и vedi, представляет собой небольшое углубление [31]. В восточной части mahāvedi по оси ее симметрии находится uttaravedi, высший алтарь-жертвенник, включенный в более ограниченное, чем mahāvedi, пространство «огненного поля» (*agnikṣetra*). Внутри же uttaravedi на той же оси непосредственно расположен пуп земли (*nābhi*), другой образ ритуального (и, конечно, космологического) центра [32]. Ось симметрии доходит до центрального жертвенного столба (*yūpa*), где и происходит — тоже центральное — событие ритуала ашвамедхи — соитие mahiṣī, главной жены царя, «посвященной» царицы, с мертвым конем (*aśva*). После того как очищение жизненными испарениями принесенных жертв состоялось, царице повелевают лечь рядом с конем. Она делает это, причитая: «Я приведу того, кто произведет зародыша; ты приведи того, кто произведет зародыша!» Потом причитает: «Вдвоем вместе, раздвинем наши ноги». Жрец адхварью набрасывает на нее и на коня покрывало: «Закутайтесь вы оба на небе» (на вопрос «Почему это?» — ответ «Потому что только на небе воистину приносятся жертвы»). Тогда mahiṣī берет член (śiśna) коня и вставляет его в свое лоно (upastha), произнося: «Пусть он, страстный, который испускает семенную жидкость, испустит ее» и т. п. (Vājas.-samh. XIX, 19—20 и далее) [33].

Теперь жертвы благосклонно приняты на небе богами, потому что mahiṣī «п о з н а н а» на земле в священном ритуале ашвамедхи [34]. Соитие и есть парный союз «познающего» и «познаваемой», и это именно тот локус, в котором

возникающая вновь тема познания теснее и органичнее всего связывается с темой зачатия-рождения, зачатия как зарождения, «первого» рождения.

Здесь сто́ит вернуться вновь не только и не столько к теме vedi, сколько к проблеме этимологии этого древнеиндийского слова. Оба из предлагавшихся до сих пор этимологических объяснений (*védi-* из *[*a*]*va-zd-i-* из *ava-* 'вниз', 'в сторону' и т. п. и *sīdati* 'сидеть', а также — косвенно через *vedá-* 'пучок сильной травы' из и.-евр. **u̯ei̯*(*H*)*d-*, в конечном счете к глаголу «вить») неудачны в ряде отношений, но прежде всего своей семантической неубедительностью, как и игнорированием ряда фактов. Прежде всего *védi-* в значении «алтарь», «жертвенник», «основа», «пьедестал», «подставка» и т. п. слишком слабо мотивируется сидячим положением, сидением, с одной стороны, и травой, разбросанной на алтаре, — с другой. Обозначения сакральных ритуальных предметов обычно определяются более интенсивными мотивами, особенно в случаях, подобных *védi-*, слову с «говорящей» этимологией, которую носители древнеиндийского языка, начиная по меньшей мере с ведийской (а скорее еще ранее) эпохи, не могли не соотносить со словом *véda-*, входившим в состав названия собрания гимнов (как, конечно, и других ведийских собраний текстов). Разумеется, говорящие могли быть в плену «народной» этимологии, которая с научной точки зрения нередко уводит не в ту сторону, но, впрочем, нередко же и позволяет озарением интуиции прийти к самому сильному решению, которого не замечали, полагая, что такого, слишком очевидного, быть не может. А поскольку семантическая связь между *véda-* 'знание' и *védi-* 'алтарь' оставалась, возможно, неясной, то и постерегались впадения в соблазн слишком «легкого» решения: по другому поводу о «неслыханной простоте» поэт сказал — *Она всего нужнее людям, но сложное понятней им.*

«Словарный» контекст слова *védi-* тоже не был учтен в нужной мере, а он нуждался в расчистке и взамен открывал возможность находок, но и поле парадоксов разной степени сложности. Прежде всего иногда очень большой. Так, по поводу связи между *véda-* 'знание' и *véda-* 'пучок сильной травы' (AV) можно строить ряд догадок, но утверждать что-либо с уверенностью едва ли стоит, хотя соотношение этих двух слов должно быть взято на заметку. Не обращалось внимание, о чем можно судить по отсутствию выводов, на наличие разных именных основ от корня *vid-* : *ved-*, а тем не менее в самой «Ригведе» отмечено их сосуществование: наряду с *véda-* 'знание' существует *védas-* с тем же значением (ср. также *védas-* 'имущество', 'владение') и, как можно думать, *védi-*; кроме того, *véda-* 'знание', конечно, нельзя отделять от *véda-* 'нахождение', 'достижение', как и *vid-* 'знать' от *vid-* (*vind-*, с носовым инфиксом) 'находить', 'открывать' (т. е. реализовать свое знание). Разумеется, могут возникнуть отдельные вопросы, и если даже пока они не возникли,

они должны быть предусмотрены: сосуществование *véda-* : *védi-* не должно смущать хотя бы в силу того, что известно немало и других подобных, ср. в «Ригведе» же: *nīḍá-* : *nīḍí-*, *krīḍá-* : *krīḍí* (: *krīḍú-*), *jána-* : *jáni*/*janī*, *svaná-* : *sváni-*, *vavrá-* : *vavrí-*, *iṣá-* : *iṣí-* и т. п.

При рассмотрении семантических мотивировок др.-инд. *védi-* (а если говорить точнее, в связи со значениями, шире — идеями, возникавшими при анализе контекстов *védi-* как языковых, так и мифоритуальных, религиозных) постоянно рано или поздно два этих кардинальных смысла связывались с этим словом и/или с самим понятием, с функцией соответствующего этому слову объекта — «зачатие—рождение» и «знание—познание», причем и то и другое уже на некотором относительно раннем и простом уровне предполагало некий прорыв в обстоящем status quo, а именно нахождение—открытие—обретение нового — как материально-вещественного, так и мыслительного, духовного.

В истории становления сознания главной задачей оказываются создание некой духовной опоры и ее последующее развитие-возрастание, как и в архаичных космогониях появлению человека предшествует создание надежной материально-вещественной основы. Во всех культурных традициях человек полагает такой основой-опорой сознание, знание внутри себя, знак вовне и значение-смысл, соединяющее то и другое в некое целое. Помимо функциональной связи этих трех элементов друг с другом между ними существует и более фундаментальная и внутренне-интимная связь — родство, обнаруживающее себя уже в звуковом обозначении этих трех элементов. Общий корень этого родства и знак его связан с идеей знания (: знать). Это русское слово восходит к и.-евр. **g'en-* : **g'ne-* : **g'nō-* и входит в широкий и в высшей степени достоверный контекст фактов других индоевропейских языков. Определяя значение и.-евр. **g'en-* как «знать», нужно помнить, что само это определение удовлетворительно лишь на поверхностном уровне, на «выходе» длинной цепи семантических преобразований. То же можно сказать о том же (сейчас не приходится сомневаться, что перед нами не омонимы, а результат филиации единого смыслового комплекса) корне, который на «выходе» же обозначает рождение (ср. др.-инд. *jánati*, раннелат. *geno*, лат. *gigno*, др.-греч. γίγνομαι, γένεσις, авест. *zānaite* и т. п.). Встает вопрос о параллелизме этих двух **g'en-* и об их едином смысловом источнике. Семантический комплекс «нахождение—открывание—рождение», описывающий цели человека в его поисках смысла, пожалуй, наиболее непосредственно демонстрирует близость двух идей — «рождения» и «знания», в основе которых единый концепт, выступающий в виде специализированных вариантов в зависимости от того, идет ли речь о сфере «биологического» или «когнитивного». В другом месте было подробно показано[35], что в основе концепта

рождения в его языковой форме лежит идея некого страдания, трудного преодоления ради откровения-явления нового звена в цепи рождений и смертей — таков в самом общем виде смысл идеи рождения, в глубине своей неотделимой от ж е р т в ы, ритуального механизма поддержания-продления той же жизнестроительной цепи.

Имея в виду исходное значение и.-евр. **g'en-* и признавая относительность самого понятия исходности (в данном случае существенно определение «общего» горизонта **g'en-* 'рождать(ся)' и **g'en-* 'знать', 'быть в родстве'), можно прежде всего подчеркнуть, что **g'en-* — глагол «ф е н о м е н а л и з а ц и и»: он кодирует некое явление, выводя его сквозь препоны на поверхность, под прямой луч света, из глубины и затененности, как бы повторяя те муки, которые претерпеваются, преодолеваются на путях рождения и познания. И это предполагает особую «отмеченность» явленного. Оно всегда не только ново, но и неожиданно, чудесно (ср. ἐπι-φαίνεια : ἐπι-φαίνω) «о т к р о в е н н о» и ищет встречи с д р у г и м, кто усвоил бы себе это откровение как некий вглубь сознания или души переведенный ресурс, становящийся внутренней ценностью. Яркость, способность вывести человека из некой инерции сознания и восприятия и остро привлечь к себе внимание, нарушив исходное «безразличие» и неготовность реципиента прочно усвоить явленное и передать его далее, — характерные свойства подобного **g'en-*откровения.

Др.-инд. *védi-* — один из проводников в эту сферу идей.

Примечания

[1] KEWA, 1970, с. 258; EWA, 1995, с. 581.

[2] Ср. также среднеиндийские (пали *vedi-* 'карниз', 'выступ', 'перила', пракр. *vei/a/* fem. 'platform' и т. п.) и новоиндийские примеры (Turner, 1966, № 12107).

[3] «Крайность» *vedi* предполагает не только узко, эмпирически, конкретно пространственный аспект, но и ситуационный: в центре сакрального пространства, в месте наибольшего напряжения, где решается главная задача — преодоления тотального кризиса, восполнения дефицита, иначе говоря, спасения, — ситуация в с е г д а к р а й н я я: жизнь или смерть, «или... или...», см. ниже.

[4] Речь идет здесь о противопоставлении двух жертвователей — Чьяваны и Турваяны. Первый из них получил от Ашвинов вторую молодость и стал привлекательным для жены, но это — преходящее качество, «подверженное обману» (*dábhya-*). Турваяна же заботился о непреходящей ценности — достижении потомства. Фрагмент «соорудил (...) из отстойных остатков» (*sūdair amimīta*) отсылает к попытке с негодными средствами.

[5] Неодушевленный локус-носитель активного начала — так можно было бы определить vedi, и в этом отношении напрашивается параллель с классом существи-

тельных в некоторых языках (типа кетского), который включает в себя слова, характеризующиеся сочетанием неодушевленности с активностью, придающим им нередко статус сакральной отмеченности.

[6] Отчасти — отстой от выжимания сомы (*sū́da-*).

[7] В известном смысле можно было бы говорить и о Соме как персонифицированном образе священного напитка сомы, но все-таки Сома остается в этих контекстах скорее имплицируемым персонажем; сома же как обозначение выжатого сока бессмертия — непременный ингредиент и условие успешного совершения ритуала, позволяющего достигнуть поставленных целей.

[8] Интересно, что названные гимны находятся в непосредственном соседстве с другими «индро-марутовскими» гимнами, ср. I, 166 — «К Марутам», I, 167 — «К Марутам (Индре)», 1, 168 — «К Марутам», I, 169 — «К Индре», 1, 171 — «К Марутам и Индре», 1, 172 — «К Марутам», I, 173 — «К Индре», 1, 174 — «К Индре», I, 175 — «К Индре», то же I, 176—178, I, 179 — диалогический гимн «Агастья и Лопамудра».

[9] Ср. также параллелизм сложных слов с соответствующими элементами: *vediṣád-* — *barhiṣád*, соотв. 'сидящий на алтаре' — 'сидящий на жертвенной соломе' (впрочем, и *barhiḥ-sthā́-* 'стоящий на жертвенной соломе', *barhíṣmat-* 'связанный с жертвенной соломой', 'тот, кто приготовляет ее'). Существенно отметить, что в специально ритуальных текстах, например, описывающих ашвамедху, *védi-* по частоте употреблений решительно преобладает над *barhís-*.

[10] Thieme, 1952, с. 91 — 129. Ср. также обозначение жреца — *brahmán-*.

[11] Топоров, 1974, с. 20—74.

[12] Ср. продолжения праслав. **bolzьno/*bolzьna*, **bolzina* (из и.-евр. **bhel-g'h-/*bhol-g'h-*) типа русск. *бóлозно* 'деревянная основа сохи', 'ручки для поддерживания сохи', польск. диал. *błozno* 'п е р е к л а д и н а у саней, поперечная полозьям', *błozno* 'санный полоз, загнутый кверху' (кашуб.), макед. *блазина* 'металлическое основание под осью мельничного жернова', с.-хорв. *blàzina* 'перина', 'подушка'; 'основание оси', словен. *blazína* 'подушка', 'перина', 'матрац'; 'подставка', 'стропило', 'шпала', 'перекладина в санях', 'остов плуга' и т. п. (ЭССЯ 2, 1975, с. 183—184); лит. *balžíena(s)* 'поперечина (саней, бороны)'; лтш. *bàlziêns*, *bàlzienis* 'das Gebinde, welches die gegenüberstehenden m i e t n e s der beiden Schlittensohlen verbindet'; 'Stützenverband am Pfluge' (ср. *balzuonis*, *balzuons*), и т. д.; *balgzds*, *balksts*, *balsts*, *ballss*; лтг. *bolzdi*; прусск. *balsinis* 'подушка', *pobalso* 'подушка', 'перина' и т. п.; др.-в.-нем. *balko* 'балка', 'брус', 'бревно', др.-исл. *bjalki*; ирл. *bolg* 'мешок', др.-инд. *upa-barhaṇa-* 'подушка', 'покрывало', авест. *barəziš* 'подушка', *barᵊsman-* 'связка травы для жертвоприношения', 'подушка из соломы', но и др.-греч. φάλκης, φάλαγξ 'брус', иллир. *Bulsinis*, название горы, которые, видимо, восходят к тому же корню с нулевой ступенью вокализма — **bhḷg'h-*.

[13] Можно думать, что и др.-инд. *yóni-* 'vagina', 'материнское лоно'; 'местопребывание', 'место', 'сидение' связано с глаголом *yu-* и имеет внутреннюю форму, отсылающую к идее связи-соединения, крепи-скрепления (*yóni-* как место, где «завязывается» плод — «завязь») и через эти действия организуемого пространства как соединения в него многих мест. В этом аспекте показателен поэтический образ широкого пространства, реконструируемый для индо-иранского (арийского), ср. вед. *pṛthú-yóni* 'широкое лоно' при авест. *pərᵊtu. yaona*. Характерен фрагмент из гимна к Индре —

sá ní dyutā́ v i d y ú t ā véti sā́ma | *p ṛ t h ú m y ó n i m asuratvā́ s a s ā d a* (RV X, 99, 2) «Ведь с помощью сверкания м о л н и и достигает он (громовержец Индра. — *Т. Е.*, *В. Т.*) исполнения. Благодаря (своей) природе асуры он с е л н а ш и р о к о е л о н о». Лоно матери ш и р о к о по определению: его достаточно для рождения всего живого и поглощения всего, что умерло, ибо лоно жизни и лоно смерти по сути дела одно и то же (ср. *syoná* < **su-yona-* при *dur-yoṇá-*). «Широта» лона — обычная тема обсценных фольклорных текстов и речений (ср. мотив проваливания в лоно и др.). Собирающе-связывающая функция также очевидна, и потому связь *yoni-* с глаголом *yu-* представляется весьма вероятной, ср. Adams, 1986, с. 340: *yóni-* из и.-евр. **i̯eu̯-ni-* 'пояс', 'подпруга у седла' (к идее связи): «*yóni-* 'Stätte', 'Schoß' kann nur in weitherziger semantischer Auslegung («place of movement», Bailey, a. a. O.) mil diesen Wörtern bzw. mit idg. **h₁i-eu̯* 'sich bewegen' (s. Lubotsky, System 38) verbunden werden (gegen ved. *YAV* 'sich bewegen', vgl. o. II, 402 f., s. v. *YAV*» [EWA, c. 420]).

[14] Поскольку идентификация вед. *bráhman-* и др.-перс. *brazman-* не вызывает сомнения, стоит вернуться к известной формуле почитания Ахурамазды, несколько раз повторяющейся в надписи Ксеркса против дэвов. Ядро этой формулы — *artācā brazmaniy*. Оставляя в стороне целый ряд переводов — или как неудовлетворительных и уже опровергнутых или как слишком общих в переводе как раз ядра формулы, — уместно напомнить об одном из последних по времени переводов, где формула переведена следующим образом — «(I worshipped Auramazda) facing arta-wards during the rite» (Duchesne-Guillemin, 1962, с. 336—337). В связи с этой формулой в приведенном переводе возникает вопрос, нельзя ли в *brazmaniy* видеть не временно́е обозначение, а местное, наподобие древнеиндийской формулы «умирания (*parimara-*) около, вокруг брахмана (о брахмане)», по крайней мере применительно к прототипу этого выражения. Ср. Taitt.-upan. Bhṛgu 10, 4; Kaival.-upan. II, 12; Aitar.-brāhm. VIII, 21, 1 и сл.

[15] Связь молнии с Брахманом, более того, отождествление их, покоится и на существенном основании [Брахман — т о п о з н а н и е, то б л а г о, которое р а с с е и в а е т (*vidyati*), как и м о л н и я (*vidyut*)], ср.: «Говорят, что молния — это Брахман. Он — молния, ибо р а с с е и в а е т [тьму]. Кто з н а е т, что молния — Брахман, тот р а с с е и в а е т зло, ибо, поистине, м о л н и я — Брахман» (Брихадар.-упаниш. V, 7, 1), ср. Кена-упаниш. IV, 4: «Индра узнаёт, что это — Брахман и наставление о Брахмане: „это то, что сверкает в м о л н и и [...]“» (*yad etad* v i d y u t o *v y a d y u t a d ā itīn nyamimiṣadā*...) как аллегория внезапного прорыва к знанию, к просветлению.

[16] Ср. также широко распространенный мотив мудрости-знания в яйце, отмеченный и в ведийском гимне «К неизвестному богу» (RV X, 121) — о золотом зародыше (*hiraṇyagarbhá*), плававшем в космических водах, и о вышедшем из него через год, разбив оболочку, Брахме (ср. *brahmáṇḍa-* 'яйцо Брахмы'), творце Вселенной.

[17] Речь идет об облачении в жертвоприношения.

[18] В такой ситуации как раз и рождается то всеведущее слово, смысл которого не всеми и не всегда полностью проницаем — *viśvavídaṃ vā́cam áviśvaminvām* (RV I, 164, 10).

[19] В другом гимне-загадке (I, 164) фрагменту 35 «Этот алтарь — крайняя граница земли [...]» и т. д., приведенному выше, предшествует серия вопросов, данных не непосредственно, а во вторичном модусе: «Я с п р а ш и в а ю тебя о крайней границе земли. Я с п р а ш и в а ю, где пуп мироздания. [...]» (всего четыре вопроса — I, 164,

34), на которые следует четыре ответа. Можно предполагать, что в исходном тексте жреца сохранялась непосредственно-вопросительная форма — Где крайняя граница земли? Где пуп мироздания?.. и т. п. В этом случае реконструкция позволяет вскрыть в «Ригведе» следы не полностью «гимнизированного» исходного диалогического текста двух жрецов. Реальность подобной реконструкции подтверждается такими конкретно засвидетельствованными примерами, как то: *kó asyá veda bhúvanasya nā́bhim* [...] *védāhám bhúvanasya nā́bhim* (Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—60) «кто знает пуп этого мира ... я знаю пуп мира», но и в непосредственном соседстве — *pṛcchā́mi yátra bhúvanasya nā́bhiḥ* [...] *ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ* (Vājas.-Saṃh. XXIII, 61—62) «я спрашиваю, где пуп мира [...] эта жертва — пуп мира».

[20] Ср. RV X, 61 («Ко Всем-Богам»), особенно 5—8; тут же и о рождении брахмана: *svādhyò 'janayan bráhma devā́* (X, 61, 7) «Благожелательные боги породили священное слово». Л. Рену, развивая взгляды П. Тиме, поясняет, что в данном контексте «*bráhman* est à la fois formulation et formation (de l'embryon primitif)». Упоминаемый далее Вастошпати как раз и является обозначением этого эмбриона.

[21] Собств. 'различающий', т. е. обладающий аналитическим, «дисцернативным» знанием.

[22] Реконструируется с известным вероятием по «вывернутым» наизнанку конструкциям, ср. *vittám me asyá rodasī* (I, 105, 1—19) «Узнайте меня (обо мне), о Земля и Небо»; в 1—17 — речь Триты, оказавшегося в колодце, в 18—19 — речь Кутсы, автора гимна. Основание реконструкции — Земля и Небо могут узнать вопрошающего их, потому что они заведомо знают Землю и Небо, как знают оба пространства Земли и Неба (ср. VII, 99, 1 и др.).

[23] Ср. также сочетания глагола *jñā-*, обозначающего иным способом полученное и более интенсивное знание, с такими же словами, которые появляются и в связи с глаголом *vid-*: *nā́man-*, *ṛtá-*, *pathí-*, *yajñá-*, но и с иными, ср.: *ayám te yónir* [...] *táṃ jānann agna ā́ sīdathā* [...]. III, 29, 10 «Вот твое лоно [...] Зная его, усядься, о Агни [...]!» и т. п.

[24] Характерно, что при глаголах знания и рождения употребляется значительное количество одних и тех же важных объектов, ср., например, *yajñá*, *nāman*, *vā́c/vácas*, *ṛtá*, *mánas*, *devá*, *agní*, *bráhman*, *pathí* и др., не говоря уж о словах общих семантических кругов. При этом нужно помнить и о «вывернутых» вариантах, ср.: «Благожелательные боги породили брахман («священное слово») (*svādhyò 'janayan bráhma devā́*)» X, 61, 7, ср. также X, 65, 11 — «(Они [боги] те,) кто порождает брахман [...]» при том, что *bráhman* как старший из богов их и породил — сам или через порожденного им Праджапати, ср. Bṛhad.-ār.-upan. V, 5, 1; Mund.-upan. I, 1, 1 и др. Так же и с познанием бра́хмана и познанием брахма́ном.

[25] Ср.: *ástīdám adhimánthanam | ásti prajánanam kṛtám | etā́ṃ viśpatním ā́ bhara- | agním manthāma pūrváthá* (III, 29, 1) «Есть эта основа для трения, есть член, готовый к зачатию. Приведи эту жену главы рода! Мы хотим добывать трением Агни, как прежде». Следующие стихи еще более откровенны и богаты «техническими» деталями. Существенно, что локусом оказывается пуп земли — *nā́bhā* (Loc.), что приносится жертва богам и в результате — *ájījanann amṛ́tam mártyāso* (III, 29, 13) «породили бессмертного смертные».

[26] White Yajur Veda, 1899, ср. также Apastamba, 1910 (ср. издание Āpastambaśrautasūtra, 1882); Kātyāyanaśrautasūtra 1856. Анализ соответствующих данных см. в Dumont, 1927, ср. также Bhawe, 1939; Kirfel, 1951, с. 39—50. Ср. также ŚBr. XIII, 1; Bṛhad.-ār.-upan. Madhu I, 1—2; Mhbh. (Aśvamedhika-parvan) и др.

[27] В упомянутой книге Дюмона все имеющиеся данные о ритуальном пространстве ашвамедхи сведены в схему, весьма детализированную (три с половиной ритуальных объекта, не считая 21 жертвенного столба) и снабженную легендой (Dumont, XXXIV—XXXV). Кроме того, точные и весьма детализированные сведения о ритуальных ведийских терминах (с указанием источников) даются в словаре Л. Рену (Renou, 1954).

[28] Четыре равных угла у четырехсторонней конструкции оказываются более сильным фактором, нежели несколько изогнутые линии, и позволяют говорить в данном случае о «глубинной» прямоугольности.

[29] Ср. Dumézil, 1966, с. 309—311; Vernant, 1969, с. 97 и сл. и др.

[30] Словарь Моньер-Виллиамса в этом отношении весьма показательно определяет значение *védi* — «it is more or less raised and of various shapes, but u s u a l l y n a r r o w in the middle, on which account the female waist is often compared to it, RV etc. (s. v. *védi*)». Кроме того, *vedi* обозначает род крытой веранды или балкона во дворе, «shaped like a vedi and prepared for w e d d i n g s» (ibid.), а также подставку, основание-опору, пьедестал и т. п.

[31] [Renou, 1954, с. 124] — «grande aire creusée (légèrement)».

[32] Таким образом, ось симметрии всего пространства mahāvedi и восточнее его связывает vedi (с двумя огнищами) с sádas, навесом или сооружением, находящимся восточнее prācīnavaṃśa'ы, но уже в пространстве mahāvedi, с местом, где пребывают колесницы с сомой, с пупом земли (*nābhi*) и, наконец, с центральным столбом (*yūpa*).

[33] Dumont, 1927, с. 175.

[34] «Познана» — в библейском употреблении, ср.: «Адам познал Еву, жену свою; и она зачала, и родила Каина...» (Быт. 4, 1).

[35] Топоров, 1994, с. 131—154.

Литература

Топоров, 1974 — *В. Н. Топоров.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории, языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 20—74.

Топоров, 1994 — *В. Н. Топоров.* Еще раз о знаке, знаковом пространстве и мотивировке обозначения знака (случай лат. **g'en-*) // Этимология. 1991—1993. М., 1994. С. 131—154.

Adams, 1986 — *D. Q. Adams.* Studies in Tocharian Vocabulary IV: A Quartet of Words from a Tocharian B Magic Text // JAOS. 106. № 2. 1986. P. 339—341.

Āpastamba — Śrautasūtra des Āpastamba. Übersetzt von W. Caland. Amsterdam, 1910.

Āpastambaśrautasūtra — Āpastambaśrautasūtra. Hrsg. von R. Garbe, 1882 (Bibliotheca Indica. Vol. 21).

Bhawe, 1939 — *Sh. Bhawe.* Die Jagus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939 (Bonner Orientalische Studien, H. 25).

Duchesne-Guillemin, 1962 — *J. Duchesne-Guillemin*. Old Persian *artācā brazmaniy* // BSOAS. Vol. 25. 1962. P. 336—337.

Dumézil, 1966 — *G. Dumézil*. La religion romaine archaïque. P., 1966.

Dumont, 1927 — *P. E. Dumont*. L'aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasanayisaṃhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyāyanaśrautasūtra). P., 1927.

EWA — *M. Mayrhofer*. Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. Bd. 1—2—. Heidelberg, 1986—1996—.

Kātyāyanaśrautasūtra — Kātyāyanaśrautasūtra. Hrsg. von A. Weber. B., 1856.

KEWA — *M. Mayrhofer*. Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindisches. Bd. 1—4. Heidelberg, 1956—1980.

Kirfel, 1951 — *W. Kirfel*. Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien, 1951. Bd. 7. S. 39—50.

Renou, 1954 — *L. Renou*. Vocabulaire du rituel védique. P., 1954.

Thieme, 1952 — *P. Thieme*. Brahman // ZDMG. Bd. 102. 1952. S. 91—129.

Turner, 1966 — *R. L. Turner*. A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London; N.-Y.; Toronto, 1966.

Vernant, 1969 — *J. P. Vernant*. Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique. P., 1969.

White Yajur Veda — The Text of the White Yajur Veda. Transl. by R. T. H. Griffith. Benares, 1899.

2002

«ВТОРОЕ» ПРОИСХОЖДЕНИЕ — ЗАГАДКА В РИТУАЛЕ

(ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение)

Выше говорилось[1], что существеннейшим явлением в эволюции «предзагадки», приведшим ее на порог формирования загадки как уже институализированного жанра, было соединение ее с ритуалом, который и стал вторым «родимым» лоном загадки. Пожалуй, наиболее показательным примером использования загадки в ритуале можно считать особый тип ведийских загадок «космологического» содержания, называемых *brahmodya*, о которых см. Renou 1949: 22—46; Топоров 1971: 26 и сл.; Елизаренкова, Топоров 1984: 14—46 и др.

Указанный тип загадок, интересный и сам по себе, представляет собой жанровую конструкцию исключительной теоретической важности. Дело в том, что он позволяет вскрыть некий «внетекстовый» локус, институализированную протоситуацию, ставшую ядром важнейших ритуалов, которая освещает ярким светом роль диалогизма в архаичной культуре, то, как он становится механизмом решения самых главных, «последних» вопросов и как он формирует «диалогический» метод как эпистемологическую стратагему. Вместе с тем «внетекстовость» восстанавливаемого исходного локуса не отменяет наличия более элементарных текстовых структур, которые предшествовали данной и целью которых было связывание двух до того разрозненных «голосов» (Я) в сверхсотрудничестве, «разыгрывающем» общую тему. О том, какой могла быть «исходная» схема такого диалогического прототекста, будет сказано в другом месте.

Несмотря на то, что ядро ведийской традиции составляют четыре Веды, которые в жанровом отношении, строго говоря, принадлежат к совершенно

иным классам текстов, нежели загадка[2], значение ведийских данных для решения общих вопросов структуры загадки, ее типологии, функционирования и особенно происхождения трудно переоценить. Говоря в общем, это значение определяется сохранением в ведийской традиции того исходного локуса, в котором загадка возникла и институализировалась. Прозрачность и очевидность связи всего корпуса ведийских загадок в целом с ритуалом, а через него с прецедентом (т. е. с тем первоначальным событием, которое знаменовало становление ведийского космоса и начало всей соответствующей традиции), как и само соотношение вопроса и ответа (о чем см. далее), предполагающее нахождение искомого звена, не только разъясняющего загадку, но и означающего совершение некоего космогонического (или демиургического) акта, достаточно четко отделяет ведийскую загадку как от выродженных вариантов загадки, так и от тех загадок, которые в ряде традиций включались в иные контексты и получили новое развитие, несводимое к простой дегенерации (понимаемой как забвение первоначальных принципов, лежащих в основе загадки, и/или нарушение границ той сферы, в которой эти принципы действуют, без формирования новых конструктивных начал, определяющих статус загадки).

Для того, чтобы лучше уяснить исходный локус ведийской загадки и основной нерв ее, уместно обозначить некоторые различия между ведийской загадкой и загадкой в некоторых других, сильно эволюционировавших традициях. Ведийская модель мира предполагает, что смысл мира — в нем самом, внутри его. Этот смысл может быть открыт, найден, узнан, рожден[3], в частности, при разгадывании загадки; найденный смысл всегда нов и единствен, он не кроется в вопросной части загадки, или, точнее, он не может быть эксплицирован из нее в соответствии с некоей типовой процедурой: открытие, обретение смысла всегда нечто сверхъестественное, всегда чудо, доступное лишь для носителей высшей мудрости. Но чудо всегда уникально и ново, и оно не может связывать тавтологические элементы (например, вопрос и ответ загадки). Следовательно, и загадка строится таким образом, что ни о какой логической тавтологии вопроса и ответа не может быть и речи. Если вопрос загадки всегда сохраняет свой прямой («незагадочный») и профанический смысл[4] (и, значит, установку на потенциальную тавтологичность), то ответ решительно устраняет такой смысл и ориентирует отгадчика на наиболее глубокие и сакральные смыслы, имеющие отношение к высшим ценностям мира, прежде всего к его происхождению, составу и порядку его частей, к их связи с человеком, иначе говоря, к тому, что проверяется и верифицируется в основном годовом ритуале данной традиции. Смыслы, вскрываемые ответом загадки, всегда интенсивны, миро- и жизнестроительны. Языковая форма этих смыслов, выступающая в ответе, тяготеет к тому, чтобы быть

именем собственным («Небо», «Земля», «Солнце», «Месяц», «Год», «Человек» и т. п.), поскольку речь идет не о небе или человеке вообще, а только о том Небе и том Человеке, которые возникли здесь и сейчас, т. е. «в первый раз», в акте творения. Лишь вне этой ситуации, в условиях экстенсивного и десакрализованного существования, соответствующие языковые обозначения становятся апеллятивами. Но для того чтобы ответ загадки вскрывал новый ключевой смысл, вопрос должен формулироваться особым способом. Прежде всего он не должен быть необязательным, праздным, экстенсивным, относящимся к сфере бытового, профанического (которое, однако, само может быть — и обычно бывает — материалом формулируемого вопроса[5]); напротив, он должен быть единственно необходимым и достаточным (аспект глубинной интенсивности) вопросом о высших ценностях мира, входящим в цепь иерархически упорядоченных вопросов, которые в своей совокупности исчерпывают смысловую структуру мифопоэтической модели мира. Подобная цепь загадок как бы прошивает весь мир сверху донизу (или диахронически — от начала до настоящего времени), акцентируя тем самым его основную вертикальную ось; горизонтальная же плоскость освещается загадками лишь в той степени, в какой она подключается к разным уровням (срезам) вертикальной доминанты, или же в соответствии с некоторой дегенерацией десакрализующегося корпуса загадок. Иначе говоря, для ведийской и многих других архаичных традиций верно, что любой вопрос может быть поставлен, но не на любой вопрос может быть дан ответ; что загадка предполагает не любой вопрос, а лишь вполне определенный, ограничиваемый сферой сакрально значимого; что загадка существует в том смысле, что ее итог — открытие нового (всё же то, что построено в загадке как тавтология, не затрагивает высших сакральных смыслов и ограничивается исключительно внешними уровнями структуры загадки). В такой формулировке архаичная загадка противоположна пониманию загадки в логической семантике, как и всему тому контексту, в котором выступает здесь понятие загадки. В этом легко убедиться, обозначив ключевые позиции «Логико-философского трактата» Л. Витгенштейна в соответствующих вопросах: «Предложения логики суть тавтологии» (6.1); «Предложения логики, следовательно, ничего не говорят» (6.11); «Теории, в которых предложение логики может казаться содержательным, всегда ложны» (6.111); «Тот факт, что предложения логики — тавтологии, *показывает* формальные — логические — свойства языка, мира. То, что их составные части, будучи *так* связаны, дают тавтологию, характеризует логику их составных частей. Чтобы предложения, соединенные определенным образом, дали тавтологию, они должны иметь определенные свойства структуры. То, что, будучи *так* связаны, они дают тавтологию, показывает, следовательно, что они обладают этими свойствами структуры» (6.12);

«Смысл мира должен лежать вне его. В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности, а если бы она там и была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего и вне Такого (So — Sein). Ибо все происходящее и Такое — случайно. То, что делает это не случайным, не может находиться в мире, ибо в противном случае оно снова было бы случайным. Оно должно находиться вне мира» (6.41); «Для ответа, который не может быть высказан, не может быть высказан вопрос. *Загадки* не существует. Если вопрос вообще может быть поставлен, то на него можно также и ответить» (6.5) [Wittgenstein 1955; Витгенштейн 1958]. Указание различий между загадкой в архаичной традиции и в логической семантике имеет целью не только и, пожалуй, не столько подчеркивание оригинальности ведийской загадки, сколько обнаружение некоего инварианта в обеих традициях, помогающего лучше понять некоторые аспекты и собственно ведийской загадки. Дело в том, что логическая семантика, начиная с Фреге («Begriffsschrift», 1879), выработала целую систему понятий и процедур (таких, например, как различение смысла и значения [Sinn — Bedeutung], языка и метаязыка и т. п.), которые позволяют эксплицировать определенные особенности вопросо-ответного диалога, остававшиеся в тени, но имеющие отношение к загадке как таковой, хотя внутри ее эти особенности обычно остаются не выявленными в достаточной степени. Достаточно упомянуть две проблемы. Витгенштейновское утверждение о том, что «смысл мира — в н е его» (6.41), действительно и в отношении архаичной загадки в том смысле, что ответы, содержащие высшие смыслы, должны быть принципиально с к р ы т ы (и чем важнее смысл, тем глубже должен быть он скрыт), т. е. находиться как бы в н е мира. Тема тавтологии (6.12 и др.) как характеристики логики составных частей предложений и свойств языка мира, конечно, одна из ключевых и в связи с загадкой. Действительно, вопрос загадки и ее ответ суть тавтологии[6], но построенные таким образом, что обе тавтологические части разнонаправлены (по крайней мере на поверхностном уровне): разведение этих двух структур на максимально возможное расстояние не только «скрывает» аспект тождества, но и представляет собой своего рода аналог выведения смысла мира в о в н е или, точнее, удержание предельно большого расстояния между смыслом (ответом загадки) и вопросом о нем, в других терминах — сохранение такого максимального напряжения между тавтологическими членами, когда сама тавтологичность предельно скрыта[7].

Впрочем, осознание тавтологичности частей загадки или — в несколько иной формулировке — тавтологичности (изоморфности, даже тождественности) ситуации по обе стороны загадки (т. е. до ее решения и после него) присутствует и в ряде мифопоэтических концепций, в частности в ицзинистике.

Достаточно напомнить такое изречение, как «Великий человек подвижен, как тигр. И до гадания он уже владеет правдой» («Ицзин»)[8], не говоря уже о многом другом. Но главное в «Книге перемен», если обратиться к ней в связи с темой загадки, конечно, не в этом. Хотя древнекитайская гадательная книга ориентирована, как и загадка, на вопрос (кодируемый определенной гексаграммой) и на ответ, т. е. на дешифровку, при том что основные смыслы, подлежащие разгадыванию, имеют непосредственное отношение к космогонической детерминированности этого мира и, следовательно, к взаимоотношению мира, его законов (судьбы) и человека[9], существуют по меньшей мере два весьма существенных отличия «загадок» «Ицзина» от типа архаичной загадки: во-первых, «загадка», которая может быть реконструирована для «Ицзина», растворяется в нем в несравненно более широкой и потому более экстенсивной и менее сакральной сфере гадания с труднее очерчиваемыми границами: вовлекшись в русло китайской традиции[10], загадка универсализирует сферу объектов, которые могут выступать как ее ответы, и утрачивает свою исходную целенаправленность, интенсивность и непосредственную связь с ритуалом; во-вторых, вопрос (а часто и ответ) в «Ицзине» утрачивает свойственную архаичной загадке «атомарность»; если в последней обычно выступает структура $a \supset b$[11], то в «Ицзине» обычна структура (a, b, c, d, e, f[12]) $\supset$ a (b, c, … n), предполагающая операцию типа логического исчисления[13] (пусть даже в эзотерических формах), иногда неизбежно приводящего к чуждой архаичной загадке многозначности.

Сходная ситуация иногда возникает и в других традициях, обычно при одном из двух полярных условий: 1) когда вопрос слишком сложен, требует для своего решения длительного времени или приводит к некоему множеству ответов; 2) когда вопрос и ответ связаны слишком элементарными, клишированными отношениями. В этих условиях многозначность или, точнее, принципиальная альтернативность ответов на один и тот же вопрос возникает в силу тенденции к устранению обеих крайностей — предельной сложности и предельной простоты соответственно первому и второму условиям. Типичный пример может быть проиллюстрирован дзэнским *коаном*, представляющим собой аномальный вариант загадки, который развился из ранней педагогической техники *мондо* (серия быстрых вопросов и ответов на темы дзэна между учителем и учениками)[14]. Для коана существенна крайняя релятивизация связей между вопросом и ответом, происходящая за счет «снижения предметной реальности в целом, ее опустошения», компенсируемых приближением к «нерасчлененному восприятию мира, космическому сознанию, экстатическому переживанию целостности бытия»[15], при том что сама психотерапевтическая направленность коана (ср. его связь с *сатори*) с известными основаниями может быть сопоставлена с основной целью ритуалов, вклю-

чающих в себя отгадывание загадок (восстановление космической структуры и — через нее — связанного с нею человека) [16].

На этом фоне особенно рельефно выделяется ведийская загадка. Достаточно обратиться к текстам, отмечающим исходный локус загадки. Один из наиболее показательных примеров — фрагмент из «Тайттирия-Брахманы» (она связана с «Черной Яджурведой»), в котором описывается ритуальный обмен загадками (собственно, «рассуждениями о Брахмане», ср. *brahmodya*, *brahmavādya* при др.-инд. *bráhman*, обозначающем в данном случае высшее объективное начало, из оплотнения которого возник мир со всем, что в нем находится, и др.-инд. *vad-* «говорить», в целом буквально «брахманоговорение»).

«Блеска и благочестия лишается тот, кто совершает *ашвамедху* — жертвоприношение коня. Тогда хотар и брахман задают друг другу священные загадки; или они возвращают ему и блеск и благочестие. — Справа от жертвенника стоит брахман; поистине правая сторона — сторона брахмана. Брахман же — воплощение Брихаспати; и справа наделяет он благочестием приносящего жертву. Поэтому правая половина тела богаче благочестием, чем левая. — Слева от жертвенника стоит хотар; поистине левая сторона — сторона хотара. Хотар же — воплощение Агни, а Агни — это блеск; и слева наделяет он блеском приносящего жертву. Поэтому левая половина тела богаче блеском, чем правая. — Стоя по обе стороны жертвенника, задают загадки хотар и брахман. Жертвенник же поистине воплощение приносящего жертву; и хотар и брахман возвращают приносящему жертву и блеск и благочестие.

«Что было первой мыслью?» — спрашивает хотар. «Небо, дождь, — вот поистине первая мысль», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает небом и дождем. «Что было большой птицей?» — спрашивает хотар. «Конь — вот поистине большая птица». И приносящий жертву овладевает конем. «Что было темным?» — спрашивает хотар. «Ночь поистине темная». И приносящий жертву овладевает ночью. «Что было полным?» — спрашивает хотар. «Шри, богиня блага поистине полная». И приносящий жертву овладевает пищей и прочими благами. «Кто странствует в одиночестве?» — спрашивает брахман. «Это солнце поистине странствует в одиночестве», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает солнцем. «Кто каждый раз рождается снова?» — спрашивает брахман. «Луна поистине каждый раз рождается снова». И приносящий жертву овладевает долгой жизнью. «Какое есть лекарство от холода?» — спрашивает брахман. «Огонь — вот поистине лекарство от холода». И приносящий жертву овладевает благочестием. «Что есть великий посев?» — спрашивает брахман. «Этот мир — вот поистине великий посев». И приносящий жертву утверждается в этом мире. «Я спрашиваю тебя, где верхний

предел земли?», — говорит хотар. «Жертвоприношение — вот поистине верхний предел земли», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает жертвенником. «Я спрашиваю тебя, где пуп Вселенной?» — говорит хотар. «Жертвоприношение, — вот поистине пуп Вселенной», — отвечает брахман. И приносящий жертву овладевает жертвоприношением. «Я спрашиваю тебя, что есть семя могучего коня?» — говорит брахман. «Сома — вот поистине семя могучего коня», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает соком сомы. «Я спрашиваю тебя, что есть высшее небо Слова?» — говорит брахман. «Брахман — вот поистине высшее небо Слова», — отвечает хотар. И приносящий жертву овладевает благочестием» (Taitt.-Brāhm. III, 9, 5) [Поэз. и проза Др. Вост. 1973: 423—424].

Несколько иной вариант *brahmodya*, приуроченный к тому же ритуалу торжественного жертвоприношения коня (*aśvamedha*)[17], выступает в «Ваджасанеи-Самхите», связанной с «Белой Яджурведой». Он заслуживает особого внимания в силу того, что здесь особенно наглядно формулируется весь контекст ведийской загадки. Ср.: Vājas.-Saṃh. XXIII (9—12), 45—62:

45. káḥ svid ekākī́ carati ká u svij jāyate púnaḥ
kíṁ svid dhimásya bheṣajáṃ kím v āvápanaṃ mahát
«Кто это движется одиноким? И кто снова рождается?
Что лекарство от холода? И что великий посев?»
(вопрос hotar'a, = 9, вопрос brahmán'a)

46. sū́rya ekākī́ carati candrámā jāyate púnaḥ
agnír himásya bheṣajáṃ bhū́mir āvápanaṃ mahát
«Солнце движется одиноким. Луна снова рождается.
Огонь — лекарство от холода. Земля — великий посев».
(ответ adhvaryu, = 10, ответ hotar'a)

47. kíṁ svit sū́ryasamaṃ jyótiḥ kíṁ samudrásamaṁ sáraḥ
kíṁ svit pṛthivyaí várṣiyaḥ kásya mā́trā ná vidyate
«Какое светило подобно солнцу? Какое озеро подобно океану?
Что шире земли? Чему не найти меры?»
(вопрос adhvaryu)

48. bráhma sū́ryasamaṃ jyótir dyaúḥ samudrásamaṁ sáraḥ
índraḥ pṛthivyaí várṣiyān gós tu mā́trā ná vidyate
«Бра́хман — светило, подобное солнцу. Небо — озеро, подобное океану.
Индра шире земли. Корове не найти меры».
(ответ hotar'a)

……………………………………………………

51. késv antáḥ púruṣa ā́ viveśa kā́ny antáḥ púruṣe árpitāni
étad brahmann úpa valhāmasi tvā kíṁ svin naḥ práti vocāsy átra

«В кого вошел Пуруша? Кто обосновался в Пуруше?
Это, о брахман, мы тебе загадываем. Что ты нам тут ответишь?»
(вопрос udgātar'a)

52. pañcásv antáḥ púruṣa ā́viveśa tā́ny antáḥ púruṣe árpitāni
etát tvā́tra pratimanvānó asmi ná māyáyā bhavasy úttaro mát
«В пятерых вошел Пуруша. Они обосновались в Пуруше.
Вот что я тут тебе возражу. Ты не превосходишь меня изобретательностью».
(ответ brahmán'a)

53. kā́ svid āsīt pūrvácittiḥ kíṁ svid āsīd bṛhád váyaḥ
kā́ svid āsīt pilippilā́ kā́ svid āsīt piśaṅgilā́
«Что было первой мыслью? Что было великой птицей?
Кто был тучным? Кто был темным?»
(вопрос hotar'a, = 11)

54. dyaúr āsīt pūrvácittir áśva āsīd bṛhád váyaḥ
ávir āsīt pilippilā́ rā́trir āsīt piśaṅgilā́
«Небо было первой мыслью. Конь был великой птицей.
Овца была тучной. Ночь была темной».
(ответ adhvaryu, = 12, brahmán'a)

……………………………………………………

57. káty asya viṣṭhā́ḥ káty akṣárāṇi káti hómāsaḥ katidhā́ sámiddhaḥ
yajñásya tvā vidáthā pṛccham átra káti hótāra ṛtuśó yajanti
«Сколько у него (жертвоприношения) составных частей?
Сколько возлияний? Сколько раз зажжен (огонь)?
Я спрашиваю теперь тебя о свойствах жертвоприношения.
Сколько hotar'ов приносят жертву в положенное время?»
(вопрос brahmán'a)

58. ṣáḍ asya viṣṭhā́ḥ śatám akṣárāṇy aśītír hómāḥ samídho ha tisráḥ
yajñásya te vidáthā prá bravīmi saptá hótāra ṛtuśó yajanti
«Шесть у него составных частей, сто слогов,
восемьдесят возлияний, три костра.
Я провозглашаю тебе свойства жертвоприношения,
семь hotar'ов приносят жертву в положенное время».
(ответ udgātar'a)

59. kó asyá veda bhúvanasya nā́bhiṃ kó dyā́vāpṛthivī́ antárikṣam
káḥ sū́ryasya veda bṛhutó janítraṃ kó veda candrámasaṃ yatojā́ḥ
«Кто знает пуп этой Вселенной? Кто (знает) Небо и Землю,
Воздушное Пространство?
Кто знает место рождения Великого Солнца? Кто знает,
откуда родилась Луна?»
(вопрос udgātar'a)

60. védāhám asyá bhúvanasya nā́bhiṃ véda dyā́vāpṛthivī́ antárikṣaṃ
véda sū́ryasya bṛható janítram átho veda candrámasaṃ yatojā́ḥ
«Я знаю пуп Вселенной. Знаю Небо и Землю,
Воздушное Пространство.
Знаю место рождения Великого Солнца. Знаю также
Луну и откуда она родится».
(ответ brahmán'а)

61. pṛcchā́mi tvā páram ántaṃ pṛthivyā́ḥ pṛcchā́mi yátra bhúvanasya nā́bhiḥ
pṛcchā́mi tvā vṛ́ṣṇo áśvasya rétaḥ pṛcchā́mi vācáḥ paramáṃ vyòma
«Я спрашиваю тебя, (где) крайний предел земли.
Я спрашиваю, где пуп Вселенной.
Я спрашиваю тебя о семени жеребца. Я спрашиваю
тебя о высшем небе речи».
(вопросы yajamān'а или же hotar'а, по «Черной Яджурведе»)

62. iyáṃ védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ ayáṁ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ
ayám̐ sómo vṛ́ṣṇo áśvasya réto brahmā́yáṃ vācáḥ paramáṃ vyòma
«Этот алтарь — крайний предел земли.
Это жертвоприношение — пуп Вселенной.
Этот сома — семя жеребенка. Этот брахман —
высшее небо речи».
(ответ adhvaryu или же brahmán'а, по «Черной Яджурведе»)

Как видно из этих примеров, *brahmodya* представляет собой словесную часть ритуала, построенную в виде вопросов и ответов, соответствующих загадке и отгадке, на тему структуры космоса [18]. Существенно, что реконструкция позволяет соотнести этот словесный поединок с *bráhman*'ом, который, видимо, можно трактовать как особого рода сооружение, эквивалентное мировому дереву [Топоров 1974а: 20—74], и с *brahmán*'ом как названием одного из видов жрецов, связанных с *bráhman*'ом. *Brahmodya* приведенного типа по своей структуре являются вопросо-ответным диалогом [19] с перемежающимися парами участников и чередующимися ролями (вопросы начинает брахман, ему отвечает хотар, затем спрашивает хотар, которому отвечает брахман и т. п.). Уже диалогическая структура *brahmodya*, обмен вопросами и ответами и инверсия участников такого диалога недвусмысленно отсылают нас к тем архаичным ритуалам, в основе которых лежит система бинарных противопоставлений, и к тому архаичному варианту человеческого общества, который предполагает (в конечном счете) дуальный тип организации, функционирующий и контролируемый при помощи универсального обмена — вещами, женщинами, словами и т. п. Этот обмен обеспечивает должный уровень информации о мире и, более того, как бы удостоверяет его целостность и верность его тому, что было «в начале». В этом контексте *brahmodya*, есте-

ственно, должны трактоваться как концептуальное ядро основного ритуала и как источник широкого класса текстов, отмеченных в разных архаичных традициях, но не являющихся по своему жанру загадками. Речь идет о проанализированных в другом месте текстах, достаточно полно сохраняющих архетип, существенными чертами которого можно считать диалог на космогонические темы (с временны́м упорядочением основных событий — от возникновения из Хаоса Космоса вплоть до появления человека и социальных институтов), вопросо-ответную форму, числовой принцип аранжировки текста и некоторые другие особенности (ср., в частности, отождествление частей тела с элементами мира, приуроченное к рассказу о создании первочеловека)[20], описывающие такие схемы, как: «Дай первый ответ ⟨…⟩ как создали землю, как небо возникло ⟨…⟩ — И мира плоть стала землей, стали кости горами, небом стал череп ⟨…⟩ а кровь его морем. — Второй дай ответ ⟨…⟩ луна как возникла ⟨…⟩ как создано солнце ⟨…⟩» и т. д. В связи с отмеченными чертами нельзя пройти мимо того, что в *brahmodya* в целом ряде случаев обнаруживается числовой принцип, хотя обычно в трансформированном виде, ср. выше: Какова же была первая мысль? (*pūrvá cittír*)[21]; учитывая космогоническую схему, в которой первый шаг связан с порождением одного объекта (или первого объекта), второй шаг — с порождением двух объектов (вторых) и т. д., выше отмеченное (Vājas.-Saṃh. XXIII, 45, 46) «Кто это движется одиноким (= будучи одним)?»… «Солнце движется одиноким» (*ekākī́*) может рассматриваться как отражение этого же числового принципа (тем более что этот фрагмент открывает серию *brahmodya*). Точно так же нельзя не обратить внимание на состав объектов *brahmodya*, находимых в результате решения загадки и в дальнейшем используемых при построении новых рядов загадок и ответов на них. Эти объекты относятся к числу основных элементов ведийского космоса (небо, земля, воздушное пространство, солнце, луна, огонь, пуп Вселенной, Пуруша, брахман, алтарь, жертвоприношение, сома, речь и т. п.). Выстроенные в последовательности возникновения, они обозначают диахронический аспект ведийской Вселенной — от природно-космологического к культурно-антропологическому. Весь этот путь как бы дублируется цепью загадок, построенных (в реконструкции, в отдельных звеньях подтверждаемой реальными фактами из *brahmodya*) по следующему кумулятивному принципу: A (?) → B (?̄) & B (?) → C (?̄) & C (?) → D (?̄)…, где (?) — вопрос загадки, а (?̄) — ее ответ, снятие вопроса. Иначе говоря, ответ (разгадка) первого вопроса становится вопросом второй загадки и т. д. Ср. такие примеры из *brahmodya*, как: «что это движется одиноким?» (45) → «солнце движется одиноким» (46) & «какое светило подобно солнцу?» (47) → бра́хман есть светило, подобное солнцу» (48)[22]; «что великий посев?» (45) → «земля — великий посев»

(46) & «что шире, чем земля?» (47) → Индра шире, чем земля» (48) и др. Формально подобные построения соответствуют цепям кумулятивной сказки той разновидности, которая возникла на основе рассмотренных в другом месте колядочных текстов типа: *На что вары кипят? — Косу клепать* | *На что косу? — Траву косить.* | *На что траву? — Коров кормить* | *На что (коров) кормить? — Молоко доить* | *На что молоко? — Свиней поить.* | *На что (свиней) поить? — Горы рыть* | *На что горы рыть? — Хлеб сеять...* Характерно, что и эти колядочные тексты, произносимые на стыке старого и нового годов, представлют собой своего рода словесный поединок, обмен вопросами и ответами [23], загадками и разгадками, но на бытовые или даже подчеркнуто сниженные темы, что можно рассматривать как комическую, травестийную версию первоначальных космологических шарад типа *brahmodya*. Вместе с тем указанная выше кумулятивная схема отвечает и на более глубинном уровне космогоническим текстам, построенным по правилу: A → B & B → C & C → D..., где → обозначает порождение. Этот же нисходящий порядок, в общих чертах просматривающийся и в *brahmodya* (Солнце, Луна, Земля, Огонь... Пуруша, алтарь, жертвоприношение, сома), двояко отражается в достаточно полных и сохраняющих архаичную аранжировку собраниях загадок. Во-первых, загадки в подобных собраниях обычно следуют как бы в порядке сотворения мира, его «оплотнения»: Хаос — Небо и Земля — Солнце, Месяц и Звезды — Время, Числа — Растения — Животные — Человек — Дом и Утварь и т. д. вплоть до загадок о загадках (или о слове), т. е. о метаязыковом уровне этого жанра. Во-вторых, объект загадывания предыдущей семантической группы определяется через элементы следующей семантической группы и т. д. (и наоборот), т. е.: «Ни Неба, ни Земли...?» — «Хаос» & «Солнце, Месяц, Звезды...?» (часто в зашифрованной форме: «красна девица», «пастух и овцы» и т. д.) — «Небо» & «Красная корова»...? — «Солнце» и т. п. или же: «Четыре... два... один?» — «Корова» и т. п. [24]

Иначе говоря, в загадках такого типа происходит своеобразное «просвечивание» элементов космического уровня через элементы быта и наоборот (правда, в полной степени такая ситуация устанавливается относительно поздно: архаичная загадка, как правило, оперирует только сакрализованными ценностями). При этом, разумеется, создается определенная классификация объектов и порядок их следования в цепочках. То, каким образом отобраны эти объекты и построены из них цепочки, существенно для характеристики данной культурно-исторической традиции.

Если ответы загадки отсылают к алфавиту мира (набор сакрализованных объектов, описывающих мир в его настоящем составе и в его становлении в рамках космогенеза), а последовательность ответов (соответственно и вопросов, в конечном счете тех же объектов) — к иерархическому устрой-

ству мира, то атрибуты и предикаты, кодирующие объект, подлежащий разгадке, отсылают к той Zwischenwelt, состоящей из набора свойств и действий, которые равно относятся и к миру повседневного, бытового, профанического, и к миру исключительного, космологически отмеченного, сакрального, т. е. $A\ (?) \leftrightarrow P_1\ (P_2, P_3\ ...\ P_n) \leftrightarrow B\ (?)$, где набор предикатов (Р…) равно описывает и объект («картинку»), содержащийся в вопросе, и объект в ответе (разгадке). Возможность связи объектов двух разных наборов через общий для них предикат образует потенциальную загадку и (что, может быть, еще важнее) тот корпус соотносимых друг с другом и в заданном отношении подобных друг другу слов («синонимов» sub specie загадки), который имеет непосредственное отношение к проблеме «поэтического» языка как еще одного средства увеличения «гибкости» языка, определяемой количеством разных способов передачи одного и того же элемента плана содержания. В ряде архаичных традиций некоторые поэтические конструкции не только напоминают загадку, но, видимо, и генетически восходят к ней или к общему с нею источнику[25]. Одним из далеко идущих следствий подобных поэтических и ритуальных упражнений на тему «гибкости» языка нужно считать создание целых сложных систем перекодировок, основанных на установлении тождества в заданном отношении двух или более элементов. В данном случае уместно напомнить о том, что в качестве одной из филиаций *brahmodya* при ашвамедхе (жертвоприношение коня), рассмотренных выше, выступают такие тексты, как «Брихадараньяка-Упанишада» (I, 1), в которых части приносимого в жертву коня отождествляются (по принципу, используемому в загадках) с элементами космического устройства. Ср.: «Ом! Поистине утренняя заря — это голова жертвенного коня, солнце — его глаз, ветер — его дыхание, его раскрытая пасть — это огонь Вайшванара; год — это тело жертвенного коня, небо — его спина, воздушное пространство — его брюхо, земля — его пах, страны света — его бока, промежуточные стороны — его ребра, времена года — его члены, месяцы и половины месяца — его сочленения, дни и ночи — его ноги, звезды — его кости, облака — его мясо, пища в его желудке — это песок, реки — его жилы, печень и легкие — горы, травы и деревья — его волосы, восходящее [солнце] — его передняя половина, заходящее — его задняя половина. Когда он оскаливает пасть, сверкает молния, когда он содрогается, гремит гром, когда он испускает мочу, льется дождь, голос — это его голос». Если в целом эти ряды отождествлений объясняются дальнейшей эволюцией *brahmodya*, то вместе с тем они бросают, в свою очередь, свет и на возможный параллельный вышеописанному и более глубоко спрятанный ряд загадок в составе *brahmodya*, где, например, солнце как ответ могло соотноситься не только с вопросом «кто движется одиноким», но и с глазом как метонимическим обозначением солн-

ца (что реально и используется в многочисленных загадках в соответствии с мифопоэтическим представлением о солнце как глазе божества)[26].

Одна из важных особенностей ведийских *brahmodya* и загадок сходного типа состоит в том, что задаются вопросы не только о Вселенной во всем разнообразии составляющих ее частей, но и об *образе* этой Вселенной, который сам по себе может выступать как загадка о Вселенной. В таких случаях строится как бы двойная (двухуровневая) загадка типа A (?) → B (?̄) & B (?̄) (?) → C (?̄), где A (?) — вопрос об образе Вселенной, B (?̄) — ответ на вопрос об образе Вселенной, B (?̄) (?) — вопрос, совпадающий по содержанию с ответом на первый вопрос, о самой Вселенной, C (?̄) — ответ на второй вопрос. Если учесть, что образы Вселенной в ведийской модели мира различны (*ашваттха* как мировое дерево, Скамбха, Брахман, Пуруша, Речь, Сома, алтарь [*védi*] и т. п.), то такая структура загадки идеально отвечает общему принципу *расчленения и укрывания* сакральных ценностей и соответственно их обозначений («тайных имен») в тексте как можно *глубже* и по *разным местам*[27]. Анаграмматические упражнения древних поэтов (в частности, и ведийских), вскрытые в посмертно опубликованных записях Ф. де Соссюра, конечно, отражают тот же самый принцип (эквивалент вопросной части загадки), предполагающий свое продолжение в противоположном ему принципе *собирания* (ценностей или их обозначений) *воедино* и выведения их *наружу*, *вовне* (эквивалент ответной части загадки). Следовательно, и в этом отношении ведийская загадка непосредственно апеллирует к архаичным истокам поэтической техники, еще неотделимой, по сути дела, от техники ритуального жертвоприношения ([Renou 1941—1942: 105—165], а также [Елизаренкова, Топоров 1979: 33— 88]; ср. общую генеалогию поэта, грамматика и жреца и их равную связь с загадкой). Подобно жрецу, грамматик и поэт расчленяют, разъединяют первоначальное единство (текст, ср. жертву), устанавливают природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма)[28], синтезируют новое высшее единство, уже артикулированное, организованное, осознанное и выраженное в слове, сочетающем в себе атрибут вечности с возможностью быть верифицируемым.

Уже материал, содержащийся в *brahmodya*, позволяет определить некоторые связи ведийских образов Вселенной (чаще и полнее всего Брахмана) с космологическими элементами, причем характерно, что эти в загадке обнаруживаемые отождествления и связи обычно могут быть вскрыты и независимым образом, часто в более убедительной форме. Ср. *bráhman* ≡ *sū́rya* солнце («Какое светило подобно солнцу?» — *bráhma sū́ryasamaṃ jyótir* «*Bráhman* — светило подобное солнцу». Vājas.-Saṃh. XXIII, 47—48); *bráhman* ≡ *pū́ruṣa* (соотнесение, восстанавливаемое на основании различных данных[29])

и т. п. Но еще важнее, что существует обширный класс ведийских текстов о Брахмане именно как универсальном образе Вселенной в целом[30], причем они могут рассматриваться как трансформация загадок о *bráhman*'е (которые видимо, составляли особый жанр, объясняющий само название *brahmodya* 'говорение [загадками] о *bráhman*'е') или своего рода «предзагадка», легко превращаемая в формально безупречную цепь загадок о *bráhman*'е. Среди подобных текстов уместно выделить три разновидности.

Первая из них имеет дело с описанием горизонтальной структуры *bráhman*'а или его основы, нередко совпадающей с подстилкой из травы (*barhís*)[31], на которую возлагается жертва (обычно доминантой для *bráhman*'а является вертикальная ось). В таких текстах через технические элементы *bráhman*'а как некоей реальной ритуальной конструкции или *barhís*'а загадываются существенные понятия ведийской модели мира, обеспечивающие связи внутри ее: «...его передние ножки — прошедшее и будущее, задние ножки — благополучие и пропитание, два изголовья — (саманы) бхадра и яджняяджния, продольные стороны — брихад и ратхантара, продольные нити — ричи и саманы, поперечные — яджусы, подстилка — стебель сомы, покрывало — удгитха, подушка — благополучие. На этом (ложе) сидит Брахман. Знающий это восходит на это (ложе), лишь занеся ногу. Брахман спрашивает его: «Кто ты?» Пусть он ответит...» (Kauṣit.-Upan. I, 1, 5). И здесь можно обнаружить уже отмечавшуюся выше важную диагностическую черту ведийской ритуальной загадки — инверсию участников диалога-загадки, обмен местами вопрошающего и отвечающего, вопроса и ответа, обозначаемого и обозначающего[32]: Брахман спрашивает о тех, кто сам спрашивает о нем. Структура горизонтального пространства, актуализируемая в ритуале и в соответствующих текстах, определяется тремя основными принципами: 1) она концентрична, 2) пространство, расположенное ближе к центру, обладает большей сакральной силой (ценностью); 3) пространства с общим центром в некоторых важнейших отношениях дублируют друг друга. Отсюда — два следствия: жертва, помещаемая на *barhís*'е, сакрально выше *barhís*'а; *barhís* в этом отношении превосходит алтарь (*védi*) и т. п.; и жертва, и *barhís*, и *védi* и т. п. дублируют друг друга в том отношении, что все они суть «образы мира». Эти два следствия приобретают особую силу при учете того хорошо известного факта, что жертва локализуется в центре Вселенной, там, где находится *nā́bhi* «пуп»[33] и где проходит *axis mundi*. Именно это место и отмечается алтарем, который описывается в виде известной загадки из RV I, 114, 3:

cátuṣkapardā yuvatíḥ supéśā ghṛtápratīkā vayúnāni vaste
tásyāṃ suparṇā́ vṛ́ṣaṇā ní ṣedatur yátra devā́ dabhiré bhāgadhéyam
«Четырехкосая юница, прекрасно украшенная, с умащенным жиром лицом, она облекается в жертвоприношения.

На нее уселись две птицы, чья оплодотворяющая сила подобна бычьей.
Боги же приняли там положенную часть».

Каждый из содержащихся здесь мотивов получает объяснение из других текстов, в частности описания *barhís*'а[34]. Для понимания указанного фрагмента как загадки более существенно обратить внимание на два мотива — юницы и четырех кос. Разгадка первого слоя загадки (*barhís*, *védi*, т. е. алтарь с жертвенной подстилкой) достигается обращением к соответствующим клишированным описаниям *barhís*'а и *védi*, где перечисленные мотивы явно и прямо связываются с этими объектами (т. е.: что описано в RV I, 114, 3? — *barhís*). Следующий слой открывается через образ девицы с косами, украшенной, умащенной и т. п., ждущей оплодотворения (т. е. что такое *barhís*? — юница, соответствующая определенному описанию)[35]. Третий слой загадки обнаруживается при понимании юницы (или самого *barhís*'а) как образа Вселенной (т. е. что такое юница? — Вселенная), что также находит многочисленные параллели среди богатого фонда антропоморфных кодировок Вселенной. Самая элементарная реконструкция того, что стоит за фрагментом RV X, 114, 3, вскрывает человеческое жертвоприношение типа заклания весталки на царском алтаре в древнем Риме. Объекты вопроса второго и третьего слова загадки объединены общим атрибутом — четырьмя косами, причем «косы» отсылают прежде всего к юнице (и стоящей за нею Вселенной), а четыре косы — к *barhís*'у поскольку *cátuṣkapardā* «четыре косы» является техническим термином, обозначающим веревочки (или завязки), идущие от углов *barhís*'а (или как иногда думают, от углов *védi*). Космологическая интерпретация мотива «четырех кос», по-видимому, не составляет особого труда, если вспомнить достаточно известные факты двух родов: обозначение четырех «мировых» направлений (стран света) на четырехчленных моделях Вселенной, зафиксированных в словесных текстах, в памятниках изобразительного и прикладного искусства, в структуре реального ритуального пространства, и формально сходные с *barhís*'ом о «четырех косах» предметы (обычно ритуальные) со специализированной (или даже несколько дегенерированной) семантикой[36]. Интересно, что сам образ девицы с косой (и даже с четырьмя косами) нередко используется и в других загадках — как архаичных по своему характеру, так и достаточно вырожденных.

Вторая разновидность текстов о Брахмане подчеркивает прежде всего вертикальную структуру Вселенной, идентифицируемую с мировым деревом (*arbor mundi*). В ведийской (как и более поздней индуистской) традиции мировое дерево представлено ашваттхой (*aśvattha* «Ficus religiosa», собственно «конская стоянка»), смоковницей, через описание которой (часто совмещенное с описанием *bráhman*'а[37]) загадывается Вселенная. Ср. например: *ūrdhva-mūlo vākśākha eṣo 'śvatthas sanātanaḥ tad eva śukraṃ tad brahma, tad*

evāmṛtam ucyate (Kaṭha-Upan. III, 3, 1). «Наверху (ее) — корень, внизу — ветви, это вечная смоковница. Это чистое, это *bráhman*, это зовется бессмертным». Или же: *ity evaṃ hi āhorddhva-mūlam tripād brahma sākhā ākāśā-vāyv-agny-udaka-bhūmyādaya eko 'śvatthanāmaitad brahmaitasyaitat tejo asā ādityaḥ...* (Maitrī-Upan. IV, 4) — «Ибо сказано так. Наверху (ее) корень — трехстопный *bráhman*, (ее) ветви — пространство, ветер, огонь, вода, земля и прочее. Это *bráhman*, зовущийся единой смоковницей. И этот его жар — это солнце...». Из этих загадкообразных отрывков следует, что *bráhman*'у соответствует тот вариант мирового дерева, который обозначается как *arbor inversa* и соответствует особой («перевернутой») проекции Вселенной [38]. Весьма интересно, что в текстах этого типа складывается некий алфавит признаков, которыми оперирует космологическая загадка. Если отвлечься от некоторых частных исключений или неясностей, то такой алфавит содержит, во всяком случае, два трехчленных ряда: один из них моделирует членение мирового дерева (или *bráhman*'а) по вертикали (корень [низ], ствол [середина], ветки [вершина]), другой — части космического пространства (низ, середина, верх) [39]. Показательно, что соответствующие члены указанных наборов не только семантически соотнесены друг с другом, но и могут в ряде случаев выступать как синонимы, создающие или ситуацию тавтологии (типа «низ [корень] — внизу, середина [ствол] — посередине, верх [ветви] — вверху»), или ситуацию логического парадокса, нелепицы, нонсенса, оксюморона (при описании *arbor inversa*) «низ — вверху... верх — внизу») [40]. Эти две ситуации, возникающие при описании объекта загадки, нередко выступают в случаях так называемых универсальных загадок, в которых речь идет о некоем целом, основном, исходном, т. е. об объекте, в принципе включающем в себя все остальные объекты, которые могут быть загаданы (соответственно сама универсальная, или основная, загадка может рассматриваться как некая сумма или ядро всех загадок данной традиции или же как высшая точка корпуса загадок, из которой выводимы все остальные, более специализированные загадки). Своеобразным указанием на ситуацию основной загадки следует считать и сам набор признаков, используемый для кодирования объекта загадки. Этот набор признаков построен таким образом, что ему отвечает м н о ж е с т в о (в принципе) изоморфных образов основного объекта, подлежащего разгадке (в общих чертах все то, что трехчленно по вертикали, на которой особенно отмеченной является верхняя треть). Иначе говоря, уже набор признаков преформирует множественность образов разгадываемого объекта, целый их класс, что очень существенно с точки зрения сохранения и актуализации информации о наибольших ценностях данной культурной традиции. Тем самым внимание в известной степени как бы переключается с исходного природного основного объекта (Вселенная) на его о б р а з, принадлежащий

уже сфере культуры и являющийся знаком по преимуществу. Одно из важнейших следствий подобного переключения состоит в том, что этот «культурный» образ Вселенной, этот ее «знак» сам становится объектом почитания (как и объектом загадки), элементом ритуала, в связи с которым (реально обычно около, вблизи, вокруг которого) и разворачивается сценарий ритуала, посвященного космологической теме состава и сотворения Вселенной (см. далее).

В очерченном контексте особую роль играет *bráhman*. Будучи объектом текстов — загадок *brahmodya*, он вместе с тем наиболее общая и абстрактная[41] модель Вселенной в ее объективном и объектном аспектах, с одной стороны, и, с другой стороны, ближайший (первой степени) образ Вселенной, дающий начало целой серии последующих перекодировок этого образа и тем самым Вселенной, вплоть до ритуальных символов[42]. Посредствующая роль *bráhman*'а очевидна в таких примерах, как: «Выше этого — *bráhman*, высший, великий... Единый, объемлющий Вселенную... Выше которого нет ничего, меньше или больше которого нет ничего. Единый, он стоит, словно дерево, утвержденное в небе (*vṛkṣa iva stabdho divi tiṣṭhaty ekas*), этим пурушей наполнен весь (этот) мир (*tene 'dam pūrṇaṃ puruṣeṇa sarvam*)» (Śvet.-Upan. III, 7—9) или же: «*bráhman* — это дерево (материал), *bráhman* — это дерево (растение)» (Taitt.-Brāhm. II, 8, 9, 6), находящееся в отношении ответа на вопрос-загадку, поставленный в RV X, 81, 4 (ср. 31, 7): «что это за дерево (материал) что это за дерево (растение), из которого они вытесали Небо и Землю?» (*kíṃ svid vánaṃ ká u sá vṛkṣá āsa yáto dyā́vāpṛthivī́ niṣṭatakṣuḥ*). Такие соотносимые друг с другом вопрос и ответ, которые реально в тексте могут оказаться и разрозненными, дают достаточно надежные основания для реконструкции новых фрагментов *brahmodya*. Более того, напрашивается правдоподобное предположение, что многие постулатообразные утверждения в Ведах, Брахманах или Упанишадах обретают свой законченный смысл только в том случае, если их рассматривать как ответ на вопрос в рамках *brahmodya*, и, наоборот, многие вопросы[43] о высших (или по меньшей мере сакрально отмеченных) ценностях ведийского космоса (иногда эти вопросы образуют длинные цепи, которые могут организовать целый текст, ср. гимн о Скамбхе, «Атхарваведа» X, 7) должны пониматься не как не ориентированные на ответ риторические вопрошания или медитативные экскламации, а исключительно как первые части *brahmodya*, предполагающие существование вполне определенных ответов. Именно так должны, видимо, интерпретироваться фрагменты знаменитого гимна-загадки из «Ригведы» (I, 164), ядром которого (20—22) является загадка о мировом дереве: «Два орла (*dvā́ suparṇā́* — букв, «прекраснокрылых»), два связанных друг с другом товарища, обхватили одно и то же дерево (*vṛkṣám*). Один из них ест сладкую винную

ягоду (*pippalaṃ svādv*), другой наблюдает, не вкушая[44]... На дереве том, где вкушающие мед орлы селятся, размножаются все, на вершине его, говорят, ягода сладкая. До нее не доберется тот, кто не знает отца (*yaḥ pitáraṃ ná véda*)». Хотя в целом и в деталях интерпретации этой загадки неодинаковы[45], а часто и некорректны, поскольку основаны на подстановках смыслов в соответствии с поздними и обычно сильно философизированными представлениями, все-таки нет сомнения в том, что перед нами схема мирового дерева с характерным символизмом целого и частей, зафиксированным не только в более ясных текстах других традиций, но и во многих произведениях изобразительного искусства. Фактом (а не его интерпретацией!) является само дерево и наличие на нем двух птиц, противопоставленных друг другу в некотором отношении, а также присутствие определенного прагматического аспекта (сладкие ягоды) и указание (хотя и туманное) на условия его реализации (знание отца)[46]. В другом месте было показано, что точно такая же схема постоянно встречается в разного рода текстах о мировом дереве, где этот образ моделирует различные аспекты космологического устройства (в частности, структуру времени[47]), и, главное, в реально известных ритуальных сооружениях, выступающих как эквивалент мирового дерева. А это последнее обстоятельство в сочетании с реконструкцией *bráhman*'а как некоего ритуального сооружения окончательно раскрывает ту жизненную ситуацию, которая служила исходным локусом загадки как в ведийской, так и в других архаичных традициях. Во всяком случае, сейчас не приходится сомневаться, что ведийские загадки (*brahmodya*), образовывавшие важнейшую словесную часть ритуала, произносились перед *bráhman*'ом, ашваттхой и тому подобными образами мирового дерева, во-первых, и, во-вторых, имели своим подлежащим разгадке объектом как сами образы, так и то, что за ними лежит, — Вселенную[48]. Уже такой хорошо описанный ритуал, как *ашвамедха*, подтверждает высказанные здесь предположения[49]. Несомненно, могут быть сделаны и дальнейшие уточнения. Относительно недавно Кёйпером было показано, что словесные поединки жрецов-поэтов в древней Индии приурочивались к переходу от старого года к новому [Kuiper 1960: 217—281], т. е. к тому времени, когда в соответствии с циклической концепцией времени Космос возвращается к своему прежнему (докосмическому) состоянию, «срабатывается» в Хаосе, и только особый ритуал перехода может заново воссоздать Космос со всеми этапами его становления. Весьма вероятно, что *brahmodya*, или «говорение о *bráhman*'е вокруг него»[50], по своему происхождению были связаны именно с ритуалом, воспроизводящим сотворение мира (типа вавилонского *Энума элиш*) и соотнесенным с *bráhman*'ом как идеализированным образом мирового дерева. Временна́я отмеченность этого ритуала (стык старого и нового годов, начало нового солнечного цикла и т. п.)

многообразно отражена и в самом ритуале (о чем прежде всего можно судить по обильным типологическим параллелям)[51] и в соответствующих текстах[52]. В этом отношении особенно показательна изофункциональность *bráhman*'а и мирового дерева в связи с темой времени. Оба они равны году, и оба являются его образами, точнее, символическим выражением мифопоэтического пространственно-временнóго континуума (Вселенная в течение года)[53], ср. такие отождествления в Упанишадах, как *bráhman* — это Вселенная и *bráhman* — это год, или годовое путешествие коня (= Вселенной, солнца и т. п.) перед его принесением в жертву (*ашвамедха*). Представление о годе как о гнезде *bráhman*'а — *brahmanī(d)am* («Поистине год — это образ состоящего из частей. Поистине от года рождаются эти существа... Поистине поэтому год — Праджапати, время, пища, гнездо *bráhman*'а»[54]. Maitrī-Upan. VI, 15; ср. также Chānd.-Upan. III, 19, 1; Kauṣ.-Upan. I, 6 и др.) перекликается с многочисленными загадками (как в *brahmodya*) о времени, в которых год загадывается через дерево (столб, брус и т. п.) с гнездами. Ср. хотя бы обильные русские загадки типа: *Стоит дуб, на дубе двенадцать сучьев, на каждом сучке по четыре гнезда...*, или: *лежит брус на всю Русь, и на том брусу двенадцать гнезд, и во всяком гнезде по четыре яйца...*, или: *Стоит столб до небес, на нем двенадцать гнезд, в каждом гнезде четыре яйца, в каждом яйце по семь зародышев* и т. д.[55], имеющие отношение как к году, так и к мировому дереву, которое в своем временнóм аспекте, по сути дела, и описывается в этих загадках. Здесь же надлежит указать, что ведийская традиция *brahmodya* сохранила загадки о годе, аналогичные вышеприведенным русским. Особенно диагностично, что одна из таких загадок («Косяков двенадцать, колесо одно, три ступицы[56] — кто же это постигнет? В нем укреплены вместе колышки, словно триста шестьдесят подвижных и [одновременно] неподвижных» RV I, 164, 48) входит в текст уже упоминавшегося гимна-загадки, в центре которого находится загадка о мировом дереве[57].

Сопоставление двух отмеченных здесь особенностей ведийских *brahmodya* — серия загадок космологического содержания и их приурочение к кануну Нового года (т. е. нового природного и хозяйственного цикла, нового солнца, нового урожая, нового богатства, нового приплода и потомства) — с аналогичными примерами в других традициях[58] делает практически бесспорным определение исходного локуса *brahmodya*. Речь идет о ситуации, которая может быть суммирована приблизительно следующим образом: 1) исходное положение — мир распался в Хаосе, задача — интегрировать Космос; 2) поместив себя в пространственно-временные условия, воспроизводящие ситуацию творения (то, что было некогда, «в первый раз»), т. е. перед началом Нового года и в центре (пуп земли), отмеченном мировым деревом или *bráhman*'ом, жрец произносит над жертвой некий сакральный текст,

в котором содержатся отождествления космологических элементов, подлежащих восстановлению и интеграции, с членами тела жертвы (человек, конь, и т. п.); 3) загадывание жрецом (брахма́ном, во всяком случае он начинает эту часть ритуала) загадок об элементах Космоса или его образах — мировом дереве, *bráhman*'е (*brahmodya*) в порядке возникновения этих элементов (и, следовательно, их важности), на которые отвечает другой жрец (или жрецы); 4) завершающее обращение к *bráhman*'у или мировому дереву как образам вновь интегрированной Вселенной.

Таким образом, *brahmodya* оказывается лишь частью исключительно широко разветвленной традиции вопросо-ответных диалогов, представляющих собой особую форму «сократически-агонистического» обучения[59]. У. Джонсон в связи с RV I, 164, 20—22 убедительно показал, что ведийская традиция хорошо знала специальные спекулятивные симпозиумы (*sadhamā́da*, ср. RV X, 88, 17c и шире — 13—19), к которым приурочивались ритуальные состязания в загадках, так называемые *vidátha* (RV I, 164, 21)[60]. Не менее важен и другой вывод о том, что темой загадок на этих состязаниях был сам *bráhman*; именно он и выступал как загадка. «Брахманические» стихи были особой специализированной формой мантр Ригведы, употреблявшейся на симпозиумах в диалогах. «The *bráhman* verse is a vehicle of the thought, allowing man to realize or intuitively understand something of these powerful, mysterious referents» (см. Johnson 1976: 255).

Возвращаясь к содержанию этих «загадочных» прений, весьма существенно, что центральная часть ритуала — серия отождествлений и выстраиваемый на ее основе ряд загадок — предполагает идею соотнесенности и, более того, изоморфизма макро- и микрокосмоса, Вселенной и жертвы. Выше эта идея комментировалась на материалах описания *ашвамедхи*. Но еще более убедительны данные, относящиеся к Пуруше, первочеловеку как образу множественного заполнения Вселенной (ср. *púruṣa* «мужчина», «человек» при *purú* «много», *pṛṇā́ti* 'он наполняет', *pūrṇa* 'полный', 'наполненный'), составляющие, по сути дела, особый, очень архаичный класс загадок типа *brahmodya*, подкрепляемый огромным количеством параллелей[61] и связанный вначале с человеческим жертвоприношением (см. Weber 1868: I, 54—82), здесь же перевод Puruṣamedhakāndha, ср. ZDMG 18, 1864: 277—284; Kirfel 1951; Ригведа. Избр. 1972: 403 и др.). Тема Пуруши как первожертвы, совершенной богами, и космогонического процесса как жертвоприношения отчетливее всего выступает в знаменитом Гимне Пуруше (RV X, 90)[62]; ср., с одной стороны: «Его в качестве жертвы кропили на жертвенной соломе, Пурушу, рожденного в начале (*agratáḥ*), его принесли в жертву боги, садхья и риши» (7)[63] и, с другой: «Ведь Пуруша — это Вселенная, которая была и которая

будет...» (2: *púruṣa evédáṃ sárvaṃ yad bhūtáṃ yác ca bhávyam*). К *brahmodya* в этом гимне принадлежат, собственно, только четыре строфы (11—14): «Когда Пурушу расчленили (*vy ádadhuḥ*), на сколько частей разделили его? Что его рот, что руки, что бедра, что ноги называется? — Его рот стал брахманом, его руки сделались раджанья, его бедра — вайшья, из ног родился шудра. Луна из (его) духа рождена, из глаз солнце родилось, из уст — Индра и Агни, из дыхания родился ветер. Из пупа возникло воздушное пространство, из головы родилось небо, из ног — земля, стороны света — из уха. Так они устроили миры». К этому ядру примыкают фрагменты, которые могут быть поняты как ответы *brahmodya*, но без соответствующих вопросов. Ср.: «...Из него он сделал животных, живущих в воздухе, в лесу и в деревне. Из этой жертвы... гимны и напевы родились, метры родились из нее, ритуальная формула из нее родилась. Из нее кони родились и те (животные), у кого два ряда зубов; быки родились из нее, из нее родились козы и овцы» (8—10). Учитывая место, занимаемое этими фрагментами в гимне (непосредственно перед *brahmodya*), можно с достаточным основанием реконструировать и для них брахмодическую форму типа: «Что было сделано из этой жертвы? — Животные...»; «Что родилось из этой жертвы? — Гимны, напевы... кони, быки...» и т. п.[64] Сама структура *brahmodya*, где ответ следует из вопроса, а вопрос определяется ответом, где многократно происходит обращение на самого себя, может быть понята как иконическое отражение жертвоприношения (отдать, чтобы получить, и получить, чтобы отдать). Характерно в этом отношении, что Пуруша одновременно и жертва, и тот, кому жертвуют, почитая его (*yajñéna yajñám ayajanta devā́s*. X, 90, 16[65]), он происходит из женского начала Вирадж, и Вирадж происходит из него как мужского начала (5; ср. такое же рефлексивное происхождение в RV X, 72, 4), и их сотворчество порождает все сущее (ср. *инь* и *ян* в китайской традиции). Более поздние тексты о Пуруше также сохраняют следы брахмодического происхождения и соответствующей структуры, хотя они обычно гипертрофированно обобщают один из двух принципов, сосуществующих в RV X, 90. Речь идет о двух крайних вариантах организации текста: или универсализация вопросной формы, при которой ответы остаются за пределами текста (ср., например, AV X, 2: «Кто создал пятки Пуруши? Кто — мясо? Кто — лодыжки? Кто — красивые пальцы? Кто отверстия? Кто — части тела, (что) посредине? Кто — опору?.. Сколько богов? Кто из них сотворил грудь и спину Пуруши? Кто (соединил) грудь и тело? Кто — локоть? Кто — плечи? Кто — ребра?.. Кто этот первый из многих... (создавший) мозг, лоб, затылок, череп над челюстями Пуруши? Кто этот бог? Приятное и неприятное, сон, страх, утомление, радость и блаженство — откуда это у сильного Пуруши?.. Кто дал ему облик? Кто — рост, имя, движение? Кто — способность различать? Кто дал ноги

Пуруше?..»[66]), или, наоборот, элиминация вопросов, при которой остаются только серии отождествлений, как бы уже лишенные статуса и силы ответа (ср., например: речь — огонь, зрение — солнце, мысль — луна, слух — страны света, дыхание — ветер. Śatap.-Brāhm. X, 3, 3, 8; речь — земля, огонь; дыхание — воздушное пространство, ветер; зрение — небо, солнце; слух — страны света, луна; мысль — воды, Варуна. Aitar.-ār. II, 1, 7; тепло — свет, отверстия — пространство; кровь, слизь, семя — вода; тело — земля; дыхание — воздух. Там же II, 3, 3; речь — огонь, обоняние — ветер, зрение — солнце, слух — страны света; волосы, кожа — растения и деревья; мысль, сердце — луна; пуп — смерть; семя — вода и т. д. Там же. II, 4, 2; ср. Mahābh. III, 12965 и сл.; огонь — уста, земля — стопы, солнце и луна — глаза, небо — голова, страны света — уши, вода — пот, пространство с четырьмя направлениями — тело, ветер — мысль и т. п.). В обоих случаях, по сути дела, уже совершился переход в сферу классификационных спекуляций скорее «преднаучного», нежели архаичного мифопоэтического, типа. Теоретически и практически возможная реконструкция корпуса загадок на основании такого классификационного материала привела бы к созданию значительного количества текстов, которые по форме напоминали бы загадку, но, по сути дела, уже не обладали бы той сакральной санкцией, что неотъемлемо связана с высшими смыслами данной культуры, верифицируемыми в ритуале. Тем не менее и в таких вырожденных случаях сам вышедший за первоначальные границы своего применения принцип может указывать на свое исходное ядро и, следовательно, на фрагмент прототекста. Кроме того, необходимо считаться с постоянно применяемым (хотя и архаичным по происхождению) приемом компенсировать утрату (или снижение) «загадочной» силы на уровне содержания формированием «звуковых» загадок, что можно рассматривать как своеобразное перераспределение информации и энтропии между означаемым и означающим в русле универсального обмена.

Хотя в настоящей работе тема «звуковых» загадок специально не рассматривается, поскольку она входит в более обширный круг вопросов, связанных с принципами поэтического творчества ведийских риши, указание нескольких примеров послужит частичному прояснению темы. Уже упоминавшийся текст о Скамбхе (AV X, 7) начинается серией вопросов, которые составляют нечто вроде «сдвинутой» загадки: «В каком его члене находится космический жар? В каком его члене помещен космический закон? Где обет, где вера в нем находятся? В каком его члене воздвигнута правда?» Поверхностный уровень загадки предполагает определение частей (принадлежащих кому-то или чему-то), с которыми связаны некие космические элементы (как в *brahmodya*). Этот слой загадки является камуфлирующим. Речь идет о псевдозагадке, ответы на которую отсутствуют в тексте (более того, даже если

они существовали в пределах всей ведийской традиции, вопросы в тексте, очевидно, не предполагали даже внутренней актуализации этих ответов). Эта «некорректность» загадки или по меньшей мере отсутствие необходимости ее актуального решения способствуют переключению внимания отгадчика (потенциального *ativādin*'а) на более глубокий и, во всяком случае, неявный уровень, на котором без всякого вопроса и как бы en passant возникает тема его (*asya*), т. е. того, кому принадлежат члены, выступающие как объект разгадки на указанном «псевдозагадочном» уровне. Иначе говоря, парадокс ситуации состоит в том, что то, о чем спрашивается, строго говоря, не нуждается в ответе (или даже вовсе его не имеет), тогда как то, о чем не спрашивается (*его*), а только бегло почти намеком упоминается, требует ответа. Однако это семантически и референционно «пустое» *его*, еще не нашедшее своего реального хозяина, не может быть найдено, открыто, разгадано содержательно именно потому, что весь текст строится как информационный ряд о частях (членах) этого *его*, а не о нем самом и, точнее, даже не столько об этих частях, сколько о том, что в них находится. В этих условиях тупика только обращение к плану означающего, т. е. к звуковому уровню, может определить область, в которой кроется ответ на тайную загадку. Первые два стиха рассматриваемого текста (X, 7, 1—2, как и 4) начинаются вопросительным местоимением *kásmin* 'в каком'. Трижды повторенное *kásmin*, находящееся к тому же в сильной позиции (начало текста, строфы, стиха), анаграмматически моделирует название главного и единственного объекта всего текста — *skambhá* (*k-s-m* [*bh-*][67]. Другой пример сходного типа связан со знаменитым гимном богине Речи (*Vāc*)— RV X, 125, проанализированным в другом месте. Этот гимн должен считаться ключевым в том смысле, что и явно и сокровенно он содержит указания на особое значение некоего другого уровня (прежде всего звукового), на котором формируется особый сакральный текст (в этом смысле здесь неявно содержатся указания на то, как найти ответы на «звуковые загадки»). Более того, этот лежащий в глубине, укрытый другими текстами, переслоенный ими текст и является онтологически первичным и исходным, в то время как текст, обычно принимаемый за единственный и, во всяком случае, первичный, должен считаться вторичным. Его подлинное назначение — нести в себе, укрывать и сохранять навечно сакральный смысл (в частности, ответы на загадки) в его звуковой форме.

Гимн X, 125 примечателен во многих отношениях. Он единственный в «Ригведе» из посвященных Вач как персонифицированной Речи и поистине космическому принципу, проницающему всю Вселенную. Вач (Речь) предшествует богам, вызывает их к жизни в Слове, вводит их в мир, созданный в звуках, служит им опорой. Сама по себе она образует Космос, находится на небе, на земле и в водах (три космические зоны), охватывает все существа;

она — пища всех, и ею живут все[68]. С нею связаны основные космические действия — «быть опорой» (нести, ср. Скамбху), «заполнять пространство», «охватывать все сущее» (ср. варианты — «быть распределенным повсюду», «обладать многими формами»), присущие именно демиургу. Вач как «первопоэт» и как «первотекст» распределена по многим местам (ср. *tā́m mā devā́ vy 'adadhuḥ purutrā́...*)[69]. Если мотив расчленения и множественности отсылает к соответствующему эпизоду «основного мифа» (с которым связан особый слой загадок, в частности и «звуковых»), то стих в середине этого гимна, являющийся осью симметрии (и, следовательно, сильной позицией, заслуживающей особого внимания), демонстрирует чудо поэтического иллюзионизма: здесь непосредственно и открыто высказывается мысль о неадекватности понимания творчества Вач и, следовательно, создаваемых ею текстов, включая и этот (X, 125) гимн, теми, «кто слышит сказанное» (*yá īm śṛṇóty uktám*), и призыв вслушаться, внять тому, что глаголет Вач. Этот призыв вслушаться (и понять нечто иначе, чем принято, ср. RV X, 71, 4) звучит как заклинание[70], как уверение слушающего в особой ценности сообщаемого. Нахождение этих строк в самой сердцевине гимна и есть тот иконический образ «тайного сокровища», которое спрятано в самой глубине, внутри, в сокровенном лоне. Отсюда, собственно, и берет начало поиск разгадки объекта этого гимна, также заслуживающего названия загадки. Дело в том, что субъект (гимн строится как самовосхваление в 1-м лице), он же объект этого гимна, в тексте не назван ни разу, и эта анонимность воспринимается как нарочитость, заставляющая искать ответа на других уровнях. Подлежащее разгадке имя *Vāc* раскрывается совместным действием многих факторов, из которых здесь следует упомянуть три: сложные содержательно-формальные отсылки (ср. *vadāmi* 'говорю', откуда 'говорить' — «Речь», ***va**dāmi* — ***Vāc***[71]), синтезирование последовательностей, совпадающих с именем *Vāc* (ср. уже в первом стихе ***vá**/subhiṣ/ **c**/arāmy/* ⊃ ***Vāc*** или в стихе 3: ***vá**/sūnām/ **c**/ikituṣī/* ⊃ ***Vāc***), введение звуковых комплексов с резким увеличением их средних статистических характеристик (*v* + Voc — 50 раз! [при этом 60% случаев составляет *va*][72] и более 60 раз — (*ă*)*m*, (*ă*)*ṃ*, что можно понимать как отсылку к имени ***Vāc Āmbhṛṇī***, Вач как дочь великого риши Амбхрны). Только с нахождением имени *Vāc* уясняются способы его поисков, и эти способы как раз и составляют основные элементы стратегии разгадывания загадок такого рода[73]. Более того, сами эти методы могут отвлекаться от звукового материала и становиться общими принципами обнаружения искомого и на семантическом уровне. Один из наиболее показательных примеров этого рода — гимн RV VIII, 29 («Всем Богам»), где ни один из богов не назван по имени, но они могут быть угаданы по некоторым содержательным характеристикам (своего рода мотивным дифференциальным признакам), с

ними связанным. Ср.: «Один бурый, переменчивый, прекрасный юноша покрывает себя золотистой краской» (1) кодирует Сому; «Один уселся в (материнском) лоне, мудрый среди богов» (2) предполагает Агни; «Один пути стережет, словно разбойник. Он знает тайные сокровища» (6) — Пушана: «Двое передвигаются с помощью птиц вместе с одной. Они отправляются в странствие, как два странника» (8) — Ашвинов и Сурью[74]. В других случаях тот же прием используется в сочетании с установкой на парадокс, как, например, в RV I, 152, 3 (гимн Митре и Варуне (Renou 1949: 266—273), ср.: *apā́d eti prathamā́ padvátīnām* — «безногая, она идет впереди тех, кто с ногами», об Ушас) или в RV V, 47, 5 («Гимн всем Богам»: «Это чудо ... что реки текут, воды стоят [*cáranti... nadyàs tasthúr ā́paḥ*]; что его носят две другие, чем мать, рожденные там и сям, (и однако) близнецы одного рода»[75]). Особый род случаев представляют числовые загадки, в которых сочетание числовых параметров позволяет определить сначала связанные с ними объекты (первый слой загадки), а потом и мифологический персонаж, характеризуемый этими, только что идентифицированными объектами (второй слой загадки). Такова числовая загадка в RV V, 47, 4: «Четверо носят его, успокаивая. Десятеро вскармливают теленка, чтоб он мог двигаться, трояки его лучшие коровы. За один день обходят они границы неба», в которой *четыре* соотносят с количеством жрецов (или двух рук двух жрецов), *десять* — с числом пальцев и т. д., что в конечном счете, видимо отсылает к Агни, или RV VIII, 72, 7: «Доят семеро одну; две выпускают пять на берегу реки среди шума», где речь идет о семи жрецах, одной корове, двух руках и пяти пальцах, что позволяет открыть картину доения коровы (первый слой), а затем — через отождествление корова ≡ сома (растение) — ритуал выжимания сомы (второй слой), или RV I, 152, 2: «Грозный о четырех острых гранях бьет того, у кого три острые грани; хулители же богов одряхлели первыми», где сначала угадывается *четырехгранная* ваджра (оружие богов, прежде всего Индры) и *трехгранное* оружие врагов, а затем вскрывается и некий поединок, принесший победу богам над их противниками[76]. Следует заметить, что в ведийской традиции, как и в других архаичных культурах, числа еще не были полностью десемантизированы и в отличие от современной европейской культуры сохраняли в известной степени свой качественный характер (отсюда и наличие сакральных чисел 3, 7, 9, 12, 21, 33 и т. п.). Поэтому при анализе числовых загадок уместно различать абсолютно детерминированные числа (десять, когда речь идет о действиях, совершаемых пальцами двух рук; три, когда перечисляются космические зоны; два, т. е. солнце и луна, и т. п.), числа, получающие свое значение в мифологических мотивах данной традиции (тридцать три бога, семь лучей солнца, два Ашвина и т. п.), и так называемые парадигматические чис-

ла, которые входят в кодифицированный набор данной культурной традиции[77], сохраняя при всех обстоятельствах приписанные им качества. Эта неоднородность чисел также иногда обыгрывается в ведийских загадках. Показательно, что аналогично числам в загадках ведут себя числа и в других космологических текстах, где, в частности, они отмечают этапы творения, количество сакральных объектов и даже включаются в некую мистическую нумерологию.

Разумеется, что описанный здесь в общих чертах тип ведийских *brahmodya* не исчерпывает всего набора разновидностей древнеиндийской (или даже ведийской) загадки[78], но он обозначает его ядро. Для ведийских ариев как раз оно было основным, обладающим максимальной ценностью, сакральным, и поэтому именно *brahmodya* не только идеально определяли ведийскую модель мира, но и были самым надежным проводником на жизненном пути (извечная ситуация, определяемая А. Тойнби как Challenge-and-Response, по-своему отражена в ведийской загадке и ответе на нее). Для исследователей исторических судеб загадки и ее наиболее архаичной структуры *brahmodya* представляют особую ценность в двух отношениях: во-первых, они исключительно полно, подробно и наглядно вскрывают детерминированность самого жанра загадки и ее структуры внеположенными обстоятельствами (ритуал, воспроизводящий первособытие — сотворение ведийского космоса); во-вторых, *brahmodya* (включая и некоторые вырожденные их формы, отмечаемые уже в Ведах) объясняют многие этапы дальнейшей эволюции загадки, уже вырвавшейся из теургического единства мифопоэтической эпохи на путь десакрализации, а затем и исключительно профанического и даже низменно-профанического существования (ср. такие крайние формы, как загадки неприличного содержания, абсурдистские загадки, загадки о подчеркнуто малозначащих и/или отрицательных объектах и т. п.). Поэтому привлечение внимания к *brahmodya* специалистов в области загадки имеет достаточно веские основания[79].

Примечания

[1] См.: *В. Н. Топоров*. Из наблюдений над загадкой // Исследования в области балто-славянской культуры. Загадка как текст. 1. М., 1994. С. 10—117; *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров*. О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984. С. 14—46.

[2] Ср.: Веду гимнов («Ригведа»), Веду жертвенных формул («Яджурведа»), Веду напевов («Самаведа») и Веду магических формул, заклинаний и заговоров («Атхарваведа»).

[3] Все эти действия или часть их могут кодироваться одними и теми же или по меньшей мере генетически связанными элементами (ср. вед. *jan-* 'знать' и *jñā-*

'рождать', оба из и.-евр. **g'en-*, обозначающего знание как рождение и рождение как узнавание, или вед. *rad-* 'находить', 'открывать' при слав. **roditi* 'рождать' и т. п.). Ср.: *puruṣam upatāpinaṃ j ñ ā t a y a ḥ paryupāsate, j ā n ā s i māṃ, j ā n ā s i māmiti* (Чханд.-Упан.VI, 15, 1) «вокруг (смертельно) больного человека собираются родственники [от *родить*] (и спрашивают): ты у з н а ё ш ь меня? Ты у з н а ё ш ь меня?». См.: Schulze 1936: 113; Топоров 1974: 235—236 и др. Семантическая мотивировка обозначений обретения смысла мира кратчайшим образом отсылает и к структуре ведийской модели мира, и к особенностям ведийского менталитета.

[4] Это обстоятельство и позволяет понимать любую вопросную часть загадки как ее тавтологический ответ.

[5] Эта особенность загадки, обычно игнорируемая исследователями, относится к числу важнейших. Такое просвечивание исключительного и сакрального светом повседневного и бытового как раз и отмечает глубинное единство обоих планов и возможность перехода от одного к другому.

[6] Это подтверждается существованием особого жанра речений метаязыкового характера, устанавливающих тавтологичность (не тождественность!) вопроса и ответа или — шире — обеих частей подобного уравнения в ряде традиций архаичного типа, ближайшая аналогия в русском семантическом космосе — речения типа «Что в лоб, что по лбу».

[7] Из этого принципа вытекает, что, по сути дела, решением загадки должен считаться не просто о т в е т (загадка вообще менее всего связана с угадыванием и импровизацией, но со знанием и искусством его порождения), а ответ как свернутый знак в с е й п р о ц е д у р ы э к с п л и к а ц и и с к р ы т о г о т о ж д е с т в а обеих частей загадки.

[8] Иначе говоря, ответ предшествует вопросу.

[9] Ср.: «Совершенномудрые люди создали образы, чтобы в них до конца выразить мысли. Они установили символы, чтобы в них до конца выразить воздействие мира на человека и человека на мир...» («Сицычжуань») или: «Перемены — это изменчивость, в которой мы меняемся в соответствии со временем, для того чтобы следовать пути («дао») мирового развития. «Книга перемен» столь широка и всеобъемлюща, что через нее мы надеемся вступить в правильные отношения с законом нашей сущности и судьбы, проникнуть во все причины явного и сокровенного, исчерпать до конца всю действительность предметов и событий и тем самым указать путь открытий и свершений...» (из «Ичжуаня», комментария, составленного Чэн И-чжуанем) и т. п. См. подробнее [Щуцкий 1960].

[10] Ср. знак *бу* (гадание на костях и черепахе) и знак *ши* (гадание на стеблях тысячелистника), а также бином *буши*.

[11] Этому не противоречит ни факт членимости *a* (вопроса) в плане наличия в нем ряда предикатов [O ($P_1P_2P_3$...)] или указания ряда условий существования описываемого здесь объекта [P (Cond.$_1$ & Cond.$_2$ & Cond.$_3$...)], ни соединение в вопросе двух «атомарных» объектов, предполагающих соответствующим образом построенный ответ (ср.: *Младший уходит, старший приходит — Солнце и месяц*).

[12] Естественно, и эта форма является большим упрощением реальной ситуации, поскольку здесь не учитываются закономерности соотношения графических черт гексаграмм и соответствующего афоризма.

[13] Интересно, что аспект бинарной логики обнаруживается и в ключевом афоризме «То Инь, то Ян — это и зовется Путем (Дао)», и в идее порождения всех объектов взаимодействием этих двух начал, лежащих в основе разветвленной системы двоичных противопоставлений.

[14] Ср.: Zug 1967: 81—88; Sato 1968 и др., а у нас ряд работ Г. С. Померанца; ср. теперь Дзен-буддизм 1993 (Судзуки 1993; Кацуки 1993) и др. Интересно, что в секте Rinzai коан и сейчас является основной педагогической психотехникой.

[15] См.: Померанц 1972: 81.

[16] Каким бы парадоксальным и загадочным ни казался саториальный опыт и сколь бы ни настаивали на его «восточной» природе, он, как справедливо писал Юнг, «на самом деле, совершенно естественная вещь, нечто настолько простое, ... что за деревьями не видится леса, и в попытке объяснить это, неизбежно говорятся такие вещи, которые приводят других в еще большее смущение» [Дзен-буддизм 1993: 7] и оказывается доступным не только «восточному» человеку. Разумеется, в этом ряду, пожалуй, первой и наиболее убедительной фигурой нужно признать Мейстера Экхарта; ср., например, «быстрый» импровизационно-игровой вопросо-ответный диалог его с прекрасным нагим мальчиком, оказавшимся, в конце концов, Богом; на вопрос Экхарта мальчику, откуда он идет: — «Я прихожу от Бога». — «Где ты оставил Его?» — «В добродетельных сердцах». — «Куда ты идешь?» — «К Богу». — «Где ты найдешь его?» — «Там, где оставлю все творения». — «Кто ты?» — «Царь». — «Где твое царство?» — «В моем сердце». — «Смотри, чтобы никто не поделил с тобой твоей власти». — «Я так и делаю»... Подобные опыты, отмеченные у Экхарта и других мистиков старого времени, достаточно чисты от подозрений в заимствовании. Но и в тех случаях, когда такие подозрения могут иметь основания, подлинность самого опыта не снимается вполне. Ср. стихотворение Поплавского «Учитель», вошедшее в сборник «Дирижабль неизвестного направления» (Париж, 1965 г.): *Кто твой учитель пенья?* | *Тот, кто идет по кругу.* | *Где ты его увидел?* | *На границе вечных снегов.* | *Почему ты его не разбудишь?* | *Потому что он бы умер.* | *Почему ты о нем не плачешь?* | *Потому что он — это я.* Этому стихотворному тексту соответствует прозаический фрагмент из «Дневника Аполлона Безобразова», см.: [Поплавский 1993: 181, 347]. В основе лежит та же схема, что и в отрывке Экхарта. Разумеется, это не коан, но то, что можно было бы назвать «на полпути к нему», но эти «полпути» — труднейшие. Общим для этих сопоставлений является та неожиданность, которая освобождает от иллюзий «здравого смысла» и главной из них — относительно Я — и которая есть или инсайд в истинную природу Я или порог инсайда, когда человек «теряет» себя. В этих условиях ответы коана или диалога Экхарта уже не могут быть спутаны с ерундой и бессмыслицей: они становятся в высшей степени естественными и органически позволяют открыть сферу подсознания.

[17] Об этом ритуале см.: Dumont 1927; Bhawe 1939; Kirfel 1951: 39—50 и др. Ср. также описание *ашвамедхи* в «Шатапатха-Брахмане» (XIII, 1) и серию отождествлений в «Брихадараньяке-Упанишаде» (I, 1). Специально о «Ваджасанеи-Самхите» см.: Renou 1946: 21—52.

[18] См.: Renou 1949: 22—46; ср. также: Топоров 1971: 26 и сл.

[19] Особый вид *brahmodya* составляет слегка драматизированный диалог (*vākovākya*).

[20] Ср. такие примеры, как «Речи Вафтруднира» из «Старшей Эдды», сходные фрагменты из среднеиранского «Бундахишна» и «Риваята» и т. п. Эддическая традиция знает и другие примеры таких вопросо-ответных прений, ср. «Речи Альвиса», фрагмент «Песнь о Хледе» из «Старшей Эдды» (при прозаической «Саге о Хейдреке» с загадками Хейдрека и др.; ср.: Хейзинга 1992: 130, не говоря о германистической литературе). В германской «загадочной» традиции особое место занимают древнеанглийские образцы (прежде всего из «Эксетерской книги»), см.: Wyatt 1912; Др.-англ. поэзия 1982: 44 и сл., 273 и сл. и др. В связи с «загадочным» особое значение приобретают древнегерманские кеннинги, каждый из которых, по существу, чреват загадкой, а все в целом как раз и образуют тот особый «загадочно-иносказательный» метафорический язык, о котором уже говорилось выше.

[21] См.: Śatap.-Brāhm. XI, 6, 3; XII, 2, 2, 13 и сл.; Bṛhad.-ār.- Upan. III, 9 и др.

[22] По логике цепей загадок далее ожидалось бы нечто вроде: «что есть бра́хман?»→ «*x* есть бра́хман» & «что есть *x*?» → «*y* есть (подобен) *x*» и т. п. И действительно, другие тексты позволяют подтвердить эту логическую реконструкцию (ср. тексты, в которых содержатся ряды отождествления бра́хмана).

[23] Ритуальный о б м е н вопросами и загадками стоит в том же ряду, что и обмен дарами (ср. *потлатч*), также приурочиваемый к началу года. В этом контексте сельскохозяйственно-пищевая тематика колядочных песен (трава, коровы, молоко, свиньи, хлеб...) получает дополнительную мотивировку. Значение обмена, понимаемого таким образом и преследующего цель увеличения плодородия (сюда включается и échange de femmes), было подчеркнуто М. Моссом. См.: Mauss 1923—1924; ср. также: Lévi-Strauss 1967; Benveniste 1966: 315—326; ср. соответствующий раздел в книге того же автора — Benveniste 1969, 1, ch. II. В связи с древнеиндийской версией этой проблемы см.: Held 1935: 243 и сл.; отчасти — Meyer 1937.

[24] Особенно наглядное подтверждение сказанному можно найти в традициях, где каждая из семантических групп состоит из достаточно небольшого числа элементов, как правило специализированных. См., например, Lehtisalo 1947: 592 и сл.; Schellbach 1959; Василевич 1936: 133 и сл.; Крейнович 1969: 227 и сл.; Ramstedt, Aalto 1955—1956. Ср. также: Куприянова 1958, Пичков 1960 и др.

[25] Прежде всего это относится к древнесеверным кеннингам и хейти. Особенно близки к загадке кеннинги, основанные на исходной оксюморной ситуации или на омонимических отношениях. Примером первого рода могут служить кеннинги типа *sandhimmin* «небо песка», т. е. м о р е или *grundar hvalr* «кит земли», т. е. з м е я (оксюморность заключается в соединении м о р с к о г о животного [кит] с з е м л е й: *морская & земля). Кеннинги второго рода еще сложнее и еще более близки к загадкам известного типа. Так, кеннинг *Gleipnis tuggu hráki* «слюна жвачки Глейпнира» означает «надежду», т. е. то, что поддается только многоступенчатой разгадке: «“Глейпнир” — это узы, которыми связан волк Фенрир. Следовательно, “жвачка Глейпнира”, т. е. то, что кусает Глейпнир, — это сам волк, а его слюна — это река *Vǫ́n*, образовавшаяся из его слюны. Но слово *vǫ́n* имеет и значение “надежда”» (см.: Стеблин-Каменский 1978: 60), откуда — общая разгадка кеннинга (о сходном типе загадок см.: Поливанов 1968: 307 и др.). И вообще запрятанность смысла — один из сознательных приемов поэтического языка: «Мы еще и теперь прибегаем к такому выражению, что называем золото “устным счетом” (*munntal*) этих великанов, и мы

прячем (*vér felum*) его в рунах поэзии так, что называем его “речь”, или “слово”, или “счет” этих великанов. Тогда сказал Эгир: это кажется мне хорошим способом прятать в поэзии (*vel fólgit í rúnum*)» (Op. cit.: 61—62).

[26] Совершенно очевидно, что уравнения типа солнце ≡ глаз (божества) и т. п. служат важнейшим участком, на котором реализуется металингвистическая функция языка (соответственно загадки), ориентированная на проверку того факта, пользуются ли участники коммуникации одним и тем же культурно-языковым кодом. В случае диалога-загадки эта функция особенно актуальна, так как в отличие от обычного неспециализированного диалога здесь нет возможности помочь отгадчику. В этом смысле загадка подобна масонскому знаку: она делит всех на тех, кто знает, и тех, кто не знает. Существенно, что само слово *знать* в загадках архаичного типа играет выдающуюся роль. Ср.: *kó... v e d a... v é d ā h á m* «кто... знает... я знаю» (Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—60); *kó addhā́ v e d a ... kó v e d a yátā ābabhū́va...* «кто воистину знает... кто же знает, откуда он появился» (в знаменитом гимне о происхождении мира — RV X, 129, 6) или *tā yo v e d a, sa v e d a brahma* «кто знает тех, кто знает *bráhman*’а» (Taitt.-Upan. I, 5, 5); ср. *veda-* «Веда» (собственно, «знание», «видение»).

[27] Ср. *purutrā́* RV I, 32, 7: о разбросанных по разным местам частях расчлененного Индрой дракона Вритры.

[28] Эта традиция глубоко укоренена в особенностях ведийской картины мира. Ее отзвуки обнаруживаются в Ведах и особенно в поздневедийской литературе (ср. Пратишакхьи, Брахманы, Араньяки, Упанишады), где много примеров отождествлений языковых элементов с космологическими и микрокосмическими объектами, позволяющих реконструировать потенциальные загадки. Ср.: согласные — ночи, гласные — дни, или: согласные — тело, голос — душа, фрикативные — атмосфера, гласные — небосвод, или: фрикативные — дыхание, взрывные — кости, гласные — мозг (костный), полугласные — мясо и кровь (Айтарея-Араньяка II, 2, 1; 2, 5; III, 1, 5; 2, 2 и др.). Сюда же, конечно, относятся и более общие отождествления: «Таковы же и три мира: речь — этот мир, разум — воздушное пространство, дыхание — тот мир. Таковы же и три веды: речь — Ригведа, разум — Яджурведа, дыхание — Самаведа... Т о ч т о и з в е с т н о, и м е е т о б р а з р е ч и, ибо речь — известное...» (Брихадар.-Упан. Мадху I, 5, 4—8) и т. п. Отсюда — взрывные (?) → земля & гласные (?) → н е б о с в о д ... (или: земля (?) → взрывные & небосвод (?) → г л а с н ы е...).

[29] Учитывая *bráhman* ≡ *sū́rya* и такие утверждения, как: «Того *пурушу*, который в солнце, я и почитаю как *bráhman*’а» (Брихадар.-Упан. II, 1, 2; ср. также Atharvaveda IV, 1,1; см.: Renou 1949: 26), т. е. в конечном счете *púruṣa* ≡ *sū́rya*, восстанавливается и *bráhman* ≡ *púruṣa* — отождествление, широко представленное в Упанишадах и по характеру очень близкое связи *bráhman*’а и *Prajāpati*, известной из *brahmodya* в ритуале «12 дней», из Брахман и Упанишад, ср.: «*Bráhman* [сотворил] Праджапати»). Мунд.-Упан. I, 1 и др. (Renou 1949: 33). В этом контексте приобретает значение совместное появление *bráhman* и *púruṣa* в Vájas.-Saṃh. XXIII, 51.

[30] Брахман — опора, основа Вселенной (на ней находятся боги, люди, потомство, богатство, все имена и т. п.). Ср. ŚBr, VI, 1, 1, 8, где говорится о том, что «*bráhman* — опора Вселенной», «опора есть то, что есть *bráhman*», и т. п. Ср. еще: *bráhma puccham pratiṣṭhā* — «*bráhman* — нижняя часть [основа]» (Taitt.-Upan. II, 5, 1) и др.

[31] Характерно, что *bráhman* и *barhís* восходят в конечном счете к одному языковому источнику.

[32] Такое устройство самой загадки и, главное, такой принцип ее функционирования в ведийском ритуале обеспечивают достижение наиболее полной картины мира, учитывающей и ее парадоксальные состояния и преодолевающей интенции, связанные с установкой на монологичность. Амебейность загадки и отдача ее составных частей разным голосам, к тому же меняющимся в ходе ритуала, как раз и обеспечивают возможность реализации идеи дополнительности, объединяющей мифопоэтическое сознание с наиболее развитыми разделами современного научного и философского знания.

[33] В связи с этой темой в *brahmodya* (см.: Vājas.-Saṃh. XXIII, 59—62) ср.: *iyám védiḥ páro ántaḥ pṛthivyā́ ayáṃ yajñó bhúvanasya nā́bhiḥ* — «Этот алтарь — крайний предел земли; эта жертва — пуп Вселенной» (RV I, 164, 35, ср I, 164, 34, где поставлен соответствующий вопрос).

[34] Ср., например, такие мотивы, как умащение (RV II, 3, 4; VII, 2, 4), две птицы (ср.:....*váyo ná sidann ádhi barhíṣi priyé* [RV I, 85, 7] — «как птицы, сидели они на излюбленной жертвенной соломе»), жертва на *barhís*'е (RV VI, 11, 5; VII, 7, 3; 13, 1; X. 70, 11; 90, 7 и др.), боги на *barhís*'е. (RV II, 41, 13; VI, 52, 7), богатство, плодородие (бык как его символ, ср. RV V, 44, 3; ср. также I, 83, 6; 173, 1; 194, 4; IX, 72, 4 и др.).

[35] Сам мотив женщины, матери на *barhís*'е (ср. призывы сесть на него и, следовательно, на алтарь — RV I, 142, 7; III, 4, 11 и др.), вблизи давильных камней (*grāvan*, ср. также *adri*) для получения сомы (ср. RV III, 41, 2; VI, 63, 3; X, 35, 9 и др.), при обилии типологических параллелей в других традициях (ср. сажание в Риме невесты на камень, изображающий фаллос Приапа, и т. п.) входит в обширный круг идей, связываемых с темой плодородия. Как известно, сама конструкция ведийского жертвенного алтаря с возжигаемым на нем огнем должна воспроизводить акт соития (*védi*, ж. р., т. е. алтарь ≡ женщина; *agni*, м. р., т. е. огонь ≡ мужчина). Отношение стиха (*ṛc*-) и мелодии (*sāman*-) в ходе ритуала трактуется сходным образом. Два деревянных предмета, служащих для ритуального добывания огня, отождествляются с гениталиями (*uttarā-raṇi* 'верхний' — с мужскими, *adharāraṇi* 'нижний' — с женскими), ср. RV III, 29, 1 и сл.

[36] Достаточно сослаться на некоторые параллели из шаманских традиций. К ним относятся, в частности, эвенкийские шаманские ровдужные коврики (*дэтур*), обычно прямоугольной формы, с четырьмя плетеными веревочками или завязками, прикрепленными к углам (реже — к сторонам) коврика (в случае круглой формы коврика завязки прикрепляются к концам двух взаимно перпендикулярных диаметров). На этих ковриках, разные части которых нередко дифференцируются по цвету, изображены олени, птицы, люди. Считается, что подобные коврики делаются для охраны оленей от болезней или с целью их размножения. У эвенков Южной Якутии такие коврики считались «хранилищами для душ оленьего стада» (само слово *дэтур* обозначает обширное пространство в верховьях мифической родовой реки, где обитают и души оленей, и души-тени людей данного рода, и сам дух-покровитель). См. Иванов 1954: 71—73, 195 и др.; Полтораднев 1932: 29. С такими ковриками, видимо, генетически связаны мансийские жертвенные покрывала *улама* с четырьмя колокольчиками по углам и изображениями всадников и солнца; бубны с четверным членением, символизирующие Вселенную, и т. п.

[37] См. выше о внутренних связях *barhís*'а и *Bráhman*'а.

[38] Она представлена и в собственно ведийских текстах (причем иногда содержит в себе некоторые неясности). Ср.: В бездонном [пространстве] царь Варуна… держит прямо [кверху] вершину дерева. [Ветви] направлены вниз. Их основание — наверху. Да укоренятся в нас лучи!» (RV I, 24, 7; *abudhné rájā váruṇo vánasyordhvám stū́paṃ dadate …nīcī́na sthur upári budhná eṣām antár níhitāḥ ketavaḥ syuḥ*; [Ветви] в переводе может быть отнесено и к ветвям и к лучам солнца; к отношению Варуны и *bráhman*'а ср.: *bráhmā kṛṇoti váruṇo* RV I, 105, 15 — «Варуна творит *bráhman*'а) — «С неба корень тянется вниз, с земли Он тянется вверх» (Atharvaveda II, 7, 3) и др. Многочисленны типологические параллели из других традиций. Ср. фактическую загадку о месте ритуала и ритуальном символе в начале русских заговоров: «На море на Окияне, на острове на Кургане (вар. — Буяне) стоит белая береза в н и з в е т в я м и, в в е р х к о р е н ь я м и» (см. Майков 1869, № 149).

[39] Иногда присоединяются и наборы более конкретных космологических элементов (например, земля, воздушное пространство, небо; вода, ветер, огонь и т. п.).

[40] Попутно уместно упомянуть и о т р е т ь е й разновидности текстов о *bráhman*'е, в которых описываются и в е р т и к а л ь н а я и г о р и з о н т а л ь н а я структуры Вселенной. Описания этого типа вскрывают геометрический аспект космологических загадок. См., например, «Поистине *bráhman* — это бессмертное, *bráhman* — впереди, *bráhman* — позади, справа и слева, он простирается вниз и вверх…» (Mund.-Upan. II, 2, 12) или: «Это (бесконечное) внизу, оно наверху, оно позади, оно спереди, оно справа, оно слева, оно — весь этот (мир)» (Chānd.-Upan.VII, 25, 1: *sa evādhastāt sa upariṣṭāt, sa paścāt, sa purastāt, sa dakṣiṇataḥ, sa uttarataḥ, sa evedaṃ sarvam iti*), чему соответствует такая же геометрия субъектного начала мироздания: «А теперь наставление о самом себе: я внизу, я наверху, я позади, я спереди, я справа, я слева, я — весь этот (мир). А теперь наставление об Атмане: Атман внизу, Атман наверху, Атман позади, Атман спереди, Атман справа, Атман слева, Атман — весь этот (мир)» (Там же, VII, 25, 2). Ср. несколько иной вариант: «Поистине в начале это было *bráhman*'ом, единым, бесконечным… на восток… на юг… на запад… на север… вверх и вниз и во все стороны. Ибо для него не существует востока и прочих направлений (*na hy āsya prācyādi-diśaḥ kalpante…*) — поперек, или вниз, или вверх» (Maitrī-Upan. VI, 17).

[41] Не случайно в большинстве случаев *bráhman* определяется или как нечто все превосходящее (ср. высший, великий, всеобъемлющий и т. п.), или апофатически (ср.: *asama* 'несравнимый' [RV VII, 43, 1; X, 89, 3], *ajara* 'неизменный' [III, 8, 2], *anatidbuta* 'непревзойденный' [VIII, 90, 3]); ср. особенную многочисленность таких определений *bráhman*'а в Упанишадах: бесконечный (Taitt.-Upan. I, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Maitrī-Upan.VI, 28; Brahmab.-Upan. 9; Kaiv.-Upan. 6; Chānd.-Upan. IV, 6, 3—4), бессмертный (Chānd.-Upan. IV, 15, 1; VIII, 3, 4; 7, 4; 11, 1; 14, 1; Kaṭha-Upan. II, 2, 8; 3, 1; Maitrī-Upan. II, 2; IV, 6; VI, 24; 27; 35; Mund.-Upan. II, 2, 12; Mahānār.-Upan. I, 14; Kaiv.-Upan. 6), непроявленный (Maitrī-Upan. VI, 22; Kaiv.-Upan. 6), несотворенный (Chānd.-Upan. VIII, 13, 1), нерожденный (Maitrī-Upan. VI, 28), непреходящий (Kaṭha-Upan. I, 3, 2; Śvet.-Upan. V, 1; Mund.-Upan. II, 2, 2), невоплощенный (Maitrī-Upan. VI, 3), лишенный образа (Kaiv.-Upan. 7), безначальный (Brahmab.-Upan. 9), не имеющий частей (там же 8) и т. п. Интересно, что в разных традициях существуют загадки типа (А: бесконечный, безначальный, нерожденный, бессмертный…?) → (В: Вселенная,

небо, земля, Бог... ?), совершенно аналогичные трансформированным в вопросо-ответный текст утверждениям типа «*bráhman* бесконечен» (⊃ «что бесконечно?» — *bráhman*).

42 Интересно, что в гимне Митре и Варуне, состоящем из загадок и парадоксов, в завершающей строфе появляется *bráhman* как обозначение той особо отмеченной, возвышенно-торжественной речи (слова), которая приносит победу: *asmā́kam b r á h m a pṛ́tanāsu sahyā* (RV I, 152, 7) «Наше священное слово [*bráhman*] да одержит верх в состязаниях!»; ср. I, 157, 2; X, 88, 17—19.

43 Речь может идти и о таких фрагментах текста, которые в явной (грамматической) форме не содержат вопроса, но являются им по сути дела.

44 Почти дословный пересказ этого фрагмента в Śvet.-Upan. IV, 6 и Mund.-Upan. III, 1, 1 с характерным продолжением, отсутствующим в «Ригведе»: «На том же дереве человек, погруженный [в горести мира], ослепленный, скорбит о [своем] бессилии. Когда же он зрит другого — возлюбленного владыку и его величие, то освобождается от скорби». И особенно показательно в Mund.-Upan. III, 1, 3: «Когда видящий видит златоцветного творца, владыку, *пурушу*, источник Брахмана, то сведущий, стряхнув с себя добро и зло, незапятнанный, он достигает высшего единства». Сходные образы с некоторыми видоизменениями повторяются и в ряде других текстов.

45 Согласно последним толкованиям, дерево — это ночное небо, орлы — звезды, сладкая ягода — ночное светило, в целом же речь идет об убывающей и прибывающей луне (ср.: Thieme 1949 («Das Rätsel vom Baum», 55 и сл.); Renou 1949; Renou 1967: 88—93), ср. Porzig 1925. По К. Ф. Гельднеру, здесь описывается древо познания и два орла символизируют два вида знания — интуитивное и прагматическое; сладкая ягода на вершине древа — удел того, кто обладает интуитивным знанием. — Несколько иные интерпретации этой загадки см.: [Huizinga 1938; Хейзинга 1992: Ch. VI] (наряду с анализом RV I, 164, есть и о VIII, 29; X, 129; AV X, 7; 8 и др.); Dave 1951: 83—90; Kunhan Raja 1960: 36—41; Brown 1968: 214 ff.; Johnson 1976: 248—259 и др. Особое внимание должно быть уделено последней статье, в которой важны и оригинальная интерпретация ключевого места загадки, в целом здесь не рассматриваемая (достаточно указать перевод RV I, 164, 21, бросающий луч света на проблему en somme: «Where birds unwinkingly celebrate their share of life, the c o n t e s t s, | There he, the splendid herdsman of all creations, | Wise (Soma), entered me, /before that/ unrealizing»), и общие выводы, о которых вкратце см. ниже. К загадке из гимна I, 164 обращается и Кёйпер, см. далее.

46 Наконец, нельзя забывать, что разбираемый фрагмент (I, 164, 20—22) находится в гимне среди целого ряда других загадок. Ср., например: «У этого милого седого хотара [= солнце] средний его брат — пожиратель [= ветер], третий брат его — жирноспинный [= земной огонь, жертвенный костер]. Здесь я увидел хозяина племен с семью сыновьями [= Творец Вселенной с семью мирами]» I, 164, 1, в скобках толкования раннего комментатора «Ригведы» Саяны; ср. I, 164, 11—14, 48 (загадки о годе), 30—33 (о жизни и смерти), 44 (видимо, о луне, солнце, ветре), 45—46 (о божественной речи и трех Ведах) и т. п. Особенно важно, что в этом же гимне есть фрагмент (34—35), который замечателен в двух отношениях. Во-первых, это единственный в гимне случай, когда загадка состоит из вопросов и ответов. Во-вторых, этот фрагмент совпадает с уже приводившимися *brahmodya* («Я спрашиваю тебя о крайней границе земли, я спрашиваю, где пуп мироздания... Этот алтарь — крайняя граница земли,

это жертвоприношение — пуп мироздания...»). Уместно обратить внимание на то, что четырехкратное *prcchā́mi* 'я спрашиваю' отсылает к понятию загадки — др.-инд. *pr̥ṣṭhā́*, от указанного глагола, собственно, вопросы в форме загадок, см. Кёйпер 1986: 74 (о древнем словесном поединке). Ср. RV IV, 2, 11; X, 89, 3 (о чем см. Thieme 1938: 65—66. Такое обозначение ритуального вопроса известно и древнеиранской традиции, ср. авест. *paršta-*; о вопросе при судопроизводстве (: *pərəsaite* 'он спрашивает', др.-перс. *a-p*[*a*]*rsam* 'я спрашивал' и т. д.); интересно, что русск. *во-прос* содержит оба значения, представленные в индоиранских примерах.

47 Образы двух птиц в подобной ситуации часто соотносятся с солнцем и месяцем (ср. загадки: *две птицы на одном дереве* или *в одном гнезде? — солнце и луна*), определяющими структуру суток или даже года (весенне-летний и осенне-зимний циклы), см. ниже. См. Wensinck 1921; Wilke 1922: 73—99 и т. д. Но, конечно, две птицы, как и два светила, могут отождествляться и иначе (например, membrum virile и vagina) и соответственно передавать иную идею (в данном случае плодородие, богатство, потомство).

48 Помимо других фрагментов ср. RV I, 35, 6—7; 96, 5; 182, 7; 185, 1; III, 54, 5—9; VI, 9; X, 82, 5—6 и др.

49 Существенно напомнить условия произнесения *brahmodya*: украшенный конь лежит на алтаре с очагом в виде птицы; у восточной границы большого алтаря (*mahāvedi*) находится 21 (3 × 7) жертвенный столб (*yūpa*, ср. также *aśvayūpa* 'конский столб'), являющийся образом Вселенной (3 семичленные космические зоны). Ср.: «Вокруг него положили семь поленьев, трижды семь поленьев было приготовлено, когда боги, совершая жертвоприношение, связывали *пурушу* как жертвенное животное» (RV X, 90, 15). *Brahmodya* перед жертвой у жертвенного столба, конечно, воспроизводит важную особенность первоначальной ситуации.

50 Ср. «умирание вокруг *bráhman*'а» (Aitar.-Brāhm.VIII, 28 и др.).

51 Ср., например: Schärer 1946: 89 и сл. где описывается словесный поединок двух групп племени на космологические темы; обе группы соотнесены с мотивом борьбы двух птиц в ветвях дерева жизни. Тут же происходит обряд наделения дарами, в котором участвует главная фигура ритуала — совершенный человек-жрец *basewut*, стоящий в центре деревенской площади, как «высокое дерево», и вещающий о Космосе и «первоначальных временах». Видимо, *basewut* в основном подобен брахману (жрецу), стоящему вблизи жертвенных столбов (*bráhman*) и начинающему партию *brahmodya* (кстати, *bráhman* устанавливает связь, *bándhu*, дающую ключ к разгадке, ср. AV X, 10, 23); ср. также название *ativādin* для того, кто побеждает в поединке, устанавливая серию отождествлений (т. е. потенциально решая весь ряд загадок), см.: Chānd.-Upan. VII, 15, 4, — от *ativāda*, строфы, содержащие загадку (см. AV XX, 135, 4 и др.).

52 При этом иногда тексты описывают некоторые особенности самого ритуала. Нередкий для ряда текстов мотив солнца (*sū́rya*) на *bráhman*'е напоминает и мифологему «солнце в ветвях мирового дерева», и ее ритуальные воплощения (ср. колесо на шесте или такие выроженные варианты, как самовар [= солнце] на столбе в качестве награды победителю, взобравшемуся по шесту до самого верха).

53 Неслучайно во многих культурно-языковых традициях (например, ведийских) Вселенная (или Небо-Земля) и год обозначаются одним и тем же словом.

[54] Поскольку Праджапати — родитель Брахмана, то, следовательно, и год выступает как родитель Брахмана. Ср.: *brāhmaṇā́saḥ... vā́cam akrata bráhma kṛṇvántaḥ parivatsarī́ṇam* (RV VII, 103, 8) — «Брахманы... возвысили голос, творя *bráhman* (т. е. молитву, ритуальную формулу), посвященную началу года».

[55] См.: Загадки 1968, № 4938—4963 и др. Итоги изучения загадок о годе см.: Aarne 1918—1920: 74—178 («Das Jahr»).

[56] Речь идет о трех двойных временах года.

[57] Ретроспективно стоит заметить, что образы двух птиц (орлов) в этой загадке вопреки принятому мнению целесообразно рассматривать также в связи с временны́ми категориями (день, ночь?); ср. другую разновидность загадки о тех же объектах: «Издревле вокруг неба и земли (движутся) две несхожие юницы (*yuvatī́*), возвращаясь снова (и снова) по своей привычке: ночь — с черными очертаниями, утренняя заря — со светлыми. Они движутся, приближаясь: то одна, то другая» (RV I, 62, 8); ср. выше другую загадку о юнице.

[58] Ср., например, такие традиции, в которых приурочение периода загадывания загадок к переходу от старого года к новому сохраняет свою силу. Так, например, удмурты (вотяки) посвящали загадкам время с 25 декабря по 6 января. Руководил этим обрядом особо избранный старик (или старуха), обычно хозяева дома. Участники этих «вечеров загадок», как правило, располагались полукругом, в центре которого находился главный руководитель вечера (в типологически сходных ситуациях амебейность обеспечивалась или наличием второго полукруга, или взятием на себя этой функции «руководителем», например, в качестве вопрошателя). По убеждению удмуртов, загадки, которые загадывались на этих вечерах, обладали особой магической силой и имели свое особое назначение. Их называли «вожо-мадь», т. е. загадки времени зимнего вожо, или «страшные загадки». Они отличаются от загадок предшествующего временно́го цикла (начиная с конца уборки хлеба), когда также устраивались вечера, на которые женщины приходили с пряжей, а мужчины со своей работой, но главным делом считали загадывание загадок. Ослабление природных сил, умирание природы и тревога за будущее, за следующий цикл, который может и не стать годом-урожаем, годом-добром, вынуждают искать средств помочь спасению природы и ее жизненных сил. «Вечера загадок» как бы и должны способствовать аккумуляции природных плодоносительных сил (нужно заметить, что загадывание загадок в произвольное время года или суток запрещено, и поэтому отмеченным является тот период, когда загадывание загадок предписывается). Весьма характерно, что загадывание, приуроченное к опасному переломному периоду (стык Старого и Нового годов), начинается обычно с загадок о годе. Собственно говоря, это то гадание о годе, которое столь обильно представлено загадками в русской народной традиции, где загадки о годе — это и загадки о мире и о благе. Год (время) — мир (пространство) — добро (как бы дитя этого пространства-времени, прибыток «годового мира») образуют нерасчленимый комплекс, о чем, между прочим, свидетельствуют и языковые данные, отмеченные в разных традициях. Несомненно, что в русской «загадочной» традиции загадки о годе не просто образуют центр всего корпуса загадок, но более чем какие-либо другие разделы загадок претендуют на универсальность. Вероятно, сходная ситуация характеризовала и удмуртскую традицию. Помещенные в начало «вечеров загадок», эти «страшные загадки» о годе постепенно, не забывая о

самом годе в целом, переходили к более конкретным аспектам года, а значит и мира и всей жизни человека в том другом, следующем годе и мире, где предстояло жить. Об удмуртских загадках ценные данные см. Gerd 1928; Герд 1928. Эти данные, впрочем, находят многочисленные подтверждения и в других традициях, в частности, в славянской и специально русской (колядки, «авсеневы» песни с загадыванием «абсурдных», как сам мир-год в этой переломной ситуации выворачивания всего, включая сюда и здравый смысл, наизнанку). В другом месте ср. об *ашвамедхе*, годовом ритуале, в котором в словесной части выступают *брахмодья*.

О космологическом аспекте загадок ср. также Calame-Griaule 1969: 33 и сл. Анализ обрядов, приуроченных к Новому году, обнаруживает как их связь с мировым деревом и его трансформациями, так и с загадками. Ср. их включение в типичную русскую колядку: *А Иванов двор | Ни близко, ни далеко — | На семи столбах... | Во этом во тыну | Стоят три терема | Златоверхие:| Во первом терему | — Светел месяц, | Во втором терему | — Красно солнышко, | В третьем терему | — Часты звездочки. | Светел месяц — | То хозяин во дому, | Красно солнышко — | То хозяюшка, | Часты звездочки — | Малы деточки* (Шейн I, № 1030), а также связанные с колядками дары или обмен ими. Как бы далеко ни отстояли Эдип и его загадки от обсуждаемых здесь вопросов, каким бы замкнутым и самодостаточным ни казался «эдипов» круг, — кажется, и в основе эдипова мифа можно обнаружить (при соответствующей реконструкции) общую основу с мифо-ритуальным комплексом «переходного» годового праздника, хотя различие в степени сложности очень велико. Эдип при всех своих исключительных качествах — природных, родовых, личных — не смог спасти свой «жизненный» год от катастрофы. Не узнав своего отца (а следовательно, и не имея возможности познать адекватным образом и себя самого, ср. проблему самопознания в «Царе Эдипе»), он обречен был вкусить горький плод своего незнания и не мог рассчитывать на успех (стóит напомнить, что на вершине мирового дерева — с л а д к а я ягода, но к т о н е з н а е т о т ц а — *yah pitáraṃ ná véda*, — не доберется до «нее», как сказано в гимне-загадке RV I, 164, 22). Главной загадки жизни он не отгадал, и все благо его жизни, обещавшее сверх-благо, сверх-плодородие, сверх-силу, превратилось в пепел. А по замыслу Эдип именно и мог бы стать почти богоподобным человеком своего года-мира. См. теперь Иванов 1994. В плане восстановления «забытого» языка миф об Эдипе проанализирован — Фромм 1992: 267—283; ср. также Fromm 1949 и др.

[59] См. Chadwick 1952: 31, 48—49 и др. (в частности, о состязаниях в загадывании и отгадывании загадок). Еще раньше была высказана мысль о том, что рождение древнеиндийской философии имело своим локусом подобные состязания, см.: Huizinga 1938; Хейзинга 1992. По сути дела в таком состязании с Марой обрел знание Будда, когда он сидел под деревом бодхи. Архаичные шаманские традиции включают диалоги, состоящие из загадок и их решений, в состав особой ритуальной процедуры. Особого внимания заслуживает *ví-vāc*, словесный спор-поединок Варуны и Индры, о котором можно составить представление по диалогическому гимну RV I, 42; согласно Кёйперу, этот мифологический *ví-vāc* в конечном счете транспонировался в те противоречивые отношения, которые на уровне драматического действия связывают *nāyaka*'у и *vidūṣaka*'у, соответственно воплощающих Индру и Варуну. См.: Kuiper 1979.

Интересные сведения о подобной диалогической методе сообщаются в Autobiogr. Delph. Cuero 1970: 50 (о состязаниях загадками, проводимых знахарем). Со-

временный исследователь указывает, что функция этих состязаний была в том, чтобы вдохновить членов фратрии на спекулятивное познание наиболее скрытых измерений творения, а также чтобы увеличить силу, с помощью которой жертвоприношение становится эффективным.

[60] Ср. также Sharma 1959: 79—80: «Vedic literature shows that the *vidátha* was a local congregation, performing mainly religious rites and ceremonies for the good luck and prosperity of the settlement… In short, it was a local assembly meeting mainly for religious purposes».

[61] О них см.: Топоров 1971: 9 и сл.

[62] См. о нем: Brown 1931; Mus 1962: 165—185; Mus 1968: 539—564 и др. — О связи загадок с жертвоприношением ср. также RV X, 114 и др.

[63] Ср.: «Когда боги, совершая жертвоприношение, привязали Пурушу как (жертвенное) животное…» (15).

[64] Собственно говоря, и ряд других мест этого гимна, видимо, предполагает возможность или даже необходимость подобных реконструкций. Ср., например: * «У кого тысяча голов, тысяча глаз, тысяча ног?.. Кто со всех сторон покрывает землю и возвышается над нею на десять пальцев?» — и как ответ: «Пуруша тысячеглавый, тысячеглазый, тысяченогий. Со всех сторон, покрыв землю, он возвышался (над нею еще) на десять пальцев» (1), или: * «Что такое четверть Пуруши и что такое есть три четверти?» — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертие на небе» (3), или, наконец: * «Что было жертвенным маслом при жертвоприношении Пуруши? Что было дровами? Что жертвой?» — «Весна была его жертвенным маслом, лето — дровами, осень — жертвой» (6).

[65] Этот стих повторен и в гимне-загадке I, 164, 50: «Жертву жертве пожертвовали боги». Иначе говоря, сам Пуруша — элемент того универсального обмена, который в ходе своей реализации разворачивается в феноменальный мир.

[66] И далее десятки вопросов, лишенных их исконной моноцентричности, иерархической соподчиненности и, пожалуй, сакрального и ритуального значения (во всяком случае, в известной мере). Ср. также AV X, 7, где вопросы о Скамбхе постепенно переходят в вопросы, связанные уже с совсем другими темами. «Ригведа» знает гимны, организованные как цепь вопросов, так и отдельные вопросы, остающиеся без ответа (ср. I, 34, 9; V, 53, 1—2; X, 31, 7; 81, 2, 4; 129 и др.), однако гипертрофированное развитие этого принципа (помимо отдельных мест из «Атхарваведы») — удел более позднего времени (Брахманы, Упанишады и др.).

[67] Это слово неоднократно обыгрывается в звуковом плане и в других случаях, ср. AV X, 8, 2: *skambhéneme vistabhite* — «установленные врозь Скамбхой эти двое», где *skambh-* образует звуковую и семантическую рифмы с *vi-stambh-*, глаголом, кодифицирующим одно из основных действий, характерных для Скамбхи — космической опоры.— О Скамбхе см. теперь Елизаренкова 1981: 121—136. О звуковом символизме в подобных текстах, в частности, о примерах, когда с о д е р ж а н и е ответа подсказывается звуковой ф о р м о й вопроса, см. Топоров 1987: 232—238.

[68] Многие особенности объединяют Вач с Пурушей (ср., например, мотив рождения ею собственного отца).

[69] Ср. *vy ádadhuḥ* 'распределили' в связи с расчленением Пуруши или *purutrā́* 'повсюду', 'по многим местам' в связи с Вритрой (RV I, 32, 7).

[70] Ср. три слова сходной звуковой структуры подряд: *śrudhí śruta śraddhivám te vadāmi* — «слушай, прославленный, глаголю тебе достойное веры».

[71] Ср. также *uktám* «сказанное» в той же позиции, что и *vadāmi*, и реализующее тот же корень, что и *Vāc*, но в нулевой ступени (ср. и.-евр. **u̯ekᵘ̯-*).

[72] Распределение этого комплекса подчинено одной из хорошо известных в древнеиндийской поэтике фигур: максимальное число случаев в крайних стихах, минимальное — в середине.

[73] Ранее были проанализированы и некоторые другие случаи сходного типа, связанные с именами Агни, Ваю, Ушас, Брихаспати, Рудры и др.

[74] Любопытно, что гимны «Всем Богам» вообще обнаруживают тенденцию к построению в виде загадок (ср., например, RV III, 55; V, 47, 1—6 или V, 44, 14—I5. Вместе с тем немало гимнов, в которых содержательно или на звуковом уровне шифруется имя того или иного отдельного бога. И здесь также можно обнаружить некоторые предпочтительные связи между определенными теофорными именами (и соответствующими персонажами) и формой загадки, в которую они облекаются. Особенно часто «загадываются» божества с посреднической функцией, например: Сома (ср. IX, 15, где объект загадки опознается через серию указаний типа «этот & некий предикат»), Агни (ср. IV, 7, 9; VI, 59, 5—6; X, 115, 1 и др.; иногда приходится угадывать не только и не столько Агни, как в I, 95, где в последней строфе он все-таки назван, а зашифрованные в виде загадки субъекты действия, ср. 1: «две разноцветные [коровы] бродят, преследуя одну прекрасную цель; одна за другой поят они своего теленка...», где речь идет о дне и ночи, питающих Агнн, как их теленка) и др. Ср. также о Варуне: «тот, который знает след птиц в воздухе и корабля в море, знает 12 месяцев... путь ветра...» (RV I, 25, 7—9) и др.; об Индре и Агни (RV VI, 59, 5—6); о Соме и Индре (RV VI, 47, 1—5) и т. д. Нередко один предикат связан с разными субъектами (так, известная загадка-парадокс о вареном молоке, вложенном в коров, соотносится то с Индрой [I, 62, 9], то с Ашвинами [I, 180, 3], то с Индрой и Сомой [VI, 72, 4], ср. также VI, 3, 9; сырая корова — вареное молоко и черная корова — белое молоко.

[75] Двойная загадка-парадокс: 1) реки текут, но вода в них остается той же; 2) мать Сурьи — Ушас, но Небо и Земля несут как две матери (другое объяснение: Агни, дитя куска дерева, трением которого получают огонь, его кормят ночь и утро).

[76] Естественно, что в таких загадках далеко не всегда выявляется второй слой, но — характерно — в таких случаях нередко возникают сомнения в выборе интерпретации. Ср. числовую загадку о семи, восьми, девяти и десяти мужчинах, пришедших соответственно с юга, севера, запада и востока (X, 27, 15), где за числами могут скрываться разные группы жрецов, звуков и т. п. или нечто совсем иное. Общая сумма (34) является отмеченной в X, 55, 3 (огни) и, что особенно важно, в Vājas.-Saṃh. VIII, 61.

[77] Таково, например, трижды семь (= 21) как обозначение числа тайных имен и своего рода символ сокровенного языка и знания, о которых Варуна поведал Васиштхе (RV VII, 87, 4).

[78] Помимо указанной выше литературы ср. еще: Haug 1875: 457 и сл.; Bloomfield 1884: 172 н сл.; Führer 1885: 99 и сл.; Porzig 1925; Renou 1949: 266—273; Renou 1953: 334—341; Renou 1960: 32—41; Bhagawat 1965; Sternbach 1975.

[79] Другие статьи, входящие в серию «Из наблюдений над загадкой», будут опубликованы в другом месте. Среди них — «О языке загадки: к реконструкции "загадоч-

ного” прототекста», «Голубиная Книга как загадочная энциклопедия», «Собственные имена в русских загадках», «Анаграмма в загадках» и др.

Литература

Василевич 1936 — *Г. М. Василевич.* Материалы к эвенкийскому (тунгусскому) фольклору. Вып 1. / Сост. Г. М. Василевич. Л., 1936.

Витгенштейн 1958 — *Л. Витгенштейн.* Логико-философский трактат. М., 1958.

Герд 1928 — *К. Герд.* К изучению удмуртских загадок // Труды научного общества по изучению Вотского края. V. 1928.

Дзен-Буддизм 1993 — Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.

Др.-англ. поэзия 1982 — Древнеанглийская поэзия / Издание подготовили О. А. Смирницкая, В. Г. Тихомиров. М., 1982.

Елизаренкова 1981 — *Т. Я. Елизаренкова.* Гимны Скамбхе // Народы Азии и Африки, 1981, № 5.

Елизаренкова, Топоров 1979 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура древней и средневековой Индии. М., 1979.

Елизаренкова, Топоров 1984 — *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* О ведийской загадке типа *brahmodya* // Паремиологические исследования. М., 1984.

Загадки 1968 — Загадки / Издание подготовила В. В. Митрофанова. Л., 1968.

Иванов 1954 — *С. В. Иванов.* Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX — начала XX в. М.; Л., 1954.

Иванов 1994 — *В. В. Иванов.* Структура индоевропейских загадок-кеннингов и их роль в мифопоэтической традиции // Исследования в области балто-славянской духовной культуры: Загадка как текст. 1. М., 1994.

Кацуки 1993 — *Сэкида Каиуки.* Практика Дзен // Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.

Кёйпер 1986 — *Ф. Б. Я. Кёйпер.* Труды по ведийской мифологии. М., 1986.

Крейнович 1969 — *Е. А. Крейнович.* Кетские загадки // Кетский сборник. М., 1969.

Куприянова 1958 — *З. Н. Куприянова.* Загадки народов Севера // Ученые записки ЛГПИ, 1958, № 170.

Майков 1869 — *Л. Н. Майков.* Великорусские заклинания. СПб., 1869.

Пичков 1960 — *А. Пичков.* Ненецкие загадки // Ученые записки ЛГПИ, 1960.

Поливанов 1968 — *Е. Д. Поливанов.* Формальные типы японских загадок // *Е. Д. Поливанов.* Статьи по языкознанию. М., 1968.

Полтораднев 1932 — *П. П. Полтораднев.* Оленеводство тунгусов. М.; Иркутск, 1932.

Померанц 1972 — *Г. С. Померанц.* Традиция и непосредственность в буддизме чань (дзен) // Роль традиций в истории и культуре Китая. М., 1972.

Поплавский 1993 — *Борис Поплавский.* Домой с небес. Романы. СПб.; Дюссельдорф, 1993.

Поэз. и проза Др. Вост. 1973 — Поэзия и проза Древнего Востока. М., 1973.

Ригведа. Избр. 1972 — Ригведа. Избранные гимны. М., 1972.

Ригведа. Манд. I—IV 1989 — Ригведа. Мандалы I—IV / Издание подготовила Т. Я. Елизаренкова. М., 1989.

Стеблин-Каменский 1978 — *М. И. Стеблин-Каменский.* Скальдический кеннинг // Историческая поэтика. Л., 1978.
Судзуки 1993 — *Дайсэцу Судзуки.* Основы Дзен-Буддизма // Дзен-Буддизм. Бишкек, 1993.
Топоров 1971 — *В. Н. Топоров.* О структуре некоторых архаических текстов, соотносимых с концепцией «мирового дерева» // Труды по знаковым системам 5. Тарту, 1971.
Топоров 1974 — *В. Н. Топоров.* Ведийское *rad-* (значение, этимология, связи) // Księga pamiątkowa ku czci E. Słuszkiewicza. Warszawa, 1974.
Топоров 1974а — *В. Н. Топоров.* О брахмане. К истокам концепции // Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974.
Топоров 1987 — *В. Н. Топоров.* Анаграмма в загадках // Исследования по структуре текста. М., 1987.
Фромм 1992 — *Э. Фромм.* Душа человека. М., 1992.
Хейзинга 1992 — *Й. Хейзинга.* Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992.
Щуцкий 1960 — *Ю. К. Щуцкий.* Китайская классическая «Книга Перемен». М., 1960.
Aarne 1918—1920 — *A. Aarne.* Vergleichende Rätselforschungen // FFC. Helsinki, 1918—1920. № 26—28.
Autobiogr. Delph. Cuero 1970 — The Autobiography of Delphina Cuero, a Diegueño Indian. Malki Museum Press, 1970.
Benveniste 1966 — *É. Benveniste.* Don et échange dans le vocabulaire indo-européen // É. Benveniste. Problèmes de linguistique générale. Paris, 1966.
Benveniste 1969 — *É. Benveniste.* Vocabulaire des institutions indo-européennes. P., 1969.
Bhagawat 1965 — *D. Bhagawat.* The Riddle in Indian Life and Literature. Bombay, 1965.
Bhawe 1939 — *Sh. Bhawe.* Die Yajus' des Aśvamedha. Stuttgart, 1939.
Bloomfield 1884 — *J. Bloomfield* // JAOS 15, 1884.
Brown 1931 — *N. W. Brown.* The Sources and Nature of *puruṣa* in the Puruṣasūkta (RV 10, 90) // JAOS 51, 1931.
Brown 1968 — *N. W. Brown.* Agni, Sun, Sacrifice, and Vāc: a Sacerdotal Ode to Dīghatamas (RV I, 164) // JAOS 88, 1968.
Buber 1954 — *M. Buber.* Die Schriften über das dialogische Prinzip. Heidelberg, 1954.
Calame-Griaule 1969 — *G. Calame-Griaule.* L'énigme dans la littérature orale (Mali) // Труды VII МКАЭН, т. 6. М., 1969.
Chadwick 1952 — *N. K. Chadwick.* Poetry and Prophecy. Cambridge, 1952.
Dave 1951 — *K. N. Dave.* The Golden Eagle and the Golden Oriole in the Vedas and Purāṇas // Proceedings and Transactions of All-India Oriental Conference. Thirteenth Session: Nagpur University. Octobre, 1946. Nagpur, 1951.
Dumont 1927 — *P.-E. Dumont.* L'Aśvamedha. Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc (Vājasaneyisamhitā, Śatapathabrāhmaṇa, Kātyayānaśrauta-sūtra). P., 1927.
Fromm 1949 — *E. Fromm.* Psychoanalyse & Religion. 1949.
Führer 1885 — *A. Führer.* Sanskrit-Rätsel // ZDMG 39, 1885.
Gerd 1928 — *K. Gerd.* Über die Rätselabende bei den Wotjaken // Ural. Jb. 1928.
Haug 1875 — *M. Haug.* Vedische Rätselfragen und Rätselsprüchen // SBBAW II, 1875.
Held 1935 — *G. L. Held.* The Mahābhārata. An Ethnological Study. Leiden, 1935.
Huizinga 1938 — *J. Huizinga.* Homo ludens. Haarlem, 1940.

Johnson 1976 — *W. Johnson.* On the Ṛg-Vedic Riddle of the Two Birds in the Fig-Tree (RV I, 164, 20—22) and the Discovery of the Vedic Speculative Symposium // JAOS 96, pt. 2, 1976.
Kirfel 1951 — *W. Kirfel.* Der Aśvamedha und der Puruṣamedha // Alt- und Neu-Indische Studien, Bd. 7, 1951.
Kuiper 1960 — *F. B. J. Kuiper.* The Ancient Verbal Context // IIJ 4, 1960.
Kuiper 1979 — *F. B. J. Kuiper.* Varuṇa and vidūṣaka. On the Origin of the Sanskrit Drama. Oxford; N. Y., 1979.
Kunhan Raja 1960 — *C. Kunhan Raja.* Asya Vā́masya Hymn (The Riddle of the Universe). Madras, 1960.
Lehtisalo 1947 — Juraksamojedishe Volksdichtung, gesammelt und herausgegeben von T. Lehtisalo. Helsinki, 1947.
Lévi-Strauss 1967 — *C. Lévi-Strauss.* Les structures élementaires de la parenté. P.; La Haye, 1967.
Mauss 1922—1923 — *M. Mauss* // L'Année Sociologique. Nouvelle série 1, 1922—1923.
Meyer 1937 — *J. J. Meyer.* Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation. Zürich; Leipzig, 1937.
Mus 1962 — *P. Mus.* Du nouveau sur Rgveda 10, 90? // Indological Studies in Honor of N. W. Brown. New Haven, 1962.
Mus 1968 — *P. Mus.* Où finit Puruṣa? // Mélanges d'indianisme à la memoire de Louis Renou. P., 1969.
Ohlert 1912 — *K. Ohlert.* Rätsel und Gesellschaftsspiele der alten Griechen. 1912 (2te Aufl.).
Porzig 1925 — *W. Porzig.* Das Rätsel im Rigveda // Germanica. Eduard Sievers zum 75. Geburtstage. Halle, 1925.
Ramstedt, Aalto 1955—1956 — *G. Ramstedt, J. Aalto.* Kalmückische Sprichwörter und Rätsel // JSFOu 58, 1955—1956.
Renou 1941—1942 — *L. Renou.* Les connexions entre le rituel et la grammaire // JAs. 1941—1942.
Renou 1948 — *L. Renou.* La Vājasaneyisaṃhitā des Kāṇva // JAs. 1948.
Renou 1949 — *L. Renou* (avec la collaboration de L. Silburn). Sur la notion du *bráhman* // JAs. 237, 1949.
Renou 1949a — *L. Renou.* Un hymne à l'enigme du Ṛgveda // Journal de Psychologie Normale et Pathologique, 1949 (= Études védiques et pāṇinéennes. T. 2. Paris, 1957).
Renou 1953 — *L. Renou.* Les débuts de la spéculation indienne // Revue philosophique 143, 1953.
Renou 1960 — *L. Renou.* The Enigma in the Ancient Literature of India // Diogènes 29, 1960.
Renou 1967 — *L. Renou.* Études védiques et pāṇinéennes. T. 16. Paris, 1967.
Sato 1968 — *K. Sato.* Zen from Personological Viewpoint // Psychologia 11, 1968.
Schärer 1946 — *H. Schärer.* Göttesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. Leiden, 1946.
Schellbach 1959 — *J. Schellbach.* Das wogulische Rätsel. Wiesbaden, 1959.
Schulze 1936 — *W. Schulze.* Lesefrüchte // KZ 63, 1936.
Sharma 1959 — *R. Sharan Sharma.* Aspects of Political Ideas and Institutions in Ancient India. Delhi, 1959.
Sternbach 1975 — *L. Sternbach.* Indian Riddles. Hoshiarpur, 1975 (= Vishveshvaranand Indological Series 67).

Thieme 1938 — *P. Thieme*. Der Fremdling im Ṛgveda. Leipzig, 1938.
Thieme 1949 — *P. Thieme*. Untersuchungen zur Wortkunde und Auslegung des Rigveda. Halle, 1949.
Weber 1868 — *A. Weber*. Über Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit // A. Weber. Indische Streifen. Bd. 1. Berlin, 1968.
Wensinck 1921 — *A. J. Wensinck*. Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia. Amsterdam, 1921.
Wilke 1922 — *G. Wilke*. Weltenbaum und beiden kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst // Mannus. Zeitschrift für Vorgeschichte 14, 1922.
Wittgenstein 1955 — *L. Wittgenstein*. Tractatus logico-philosophicus. London, 1955.
Wyatt 1912 — *A. J. Wyatt*. Old English Riddles. Boston; L., 1912.
Zug 1967 — *Ch. G. Zug*. The Non-rational Riddle: The Zen *Koan* // Journal of American Folklore 80, 1967.

1999

СЛОВО-РЕЧЬ И ЗНАНИЕ В ВЕДИЙСКОМ ЗАГОВОРЕ

Древние индоевропейцы не строили ни вавилонских башен, ни египетских пирамид, они не посвящали свою жизнь ирригации, как народы долин великих рек, и не усердствовали в человеческих жертвоприношениях, как ацтеки. У них были свои заблуждения и свои достоинства. Но уже очень рано они сделали ставку на слово. И, вступив в историческую эпоху, они принесли с собой как главный свой ресурс и высшее достижение великое слово. Слово, которое одним, верхним, краем своего пространства смыкалось с мыслью, а нижним — с делом. Слово одновременно было и мыслестроительно (смыслостроительно), промыслительно и действенно. Легко заметить первые признаки сложения концепции, согласно которой мысль есть слово и вне его нет мысли, с одной стороны, и слово есть дело, с другой. Эти два направления, открываемые Словом, надолго определили «словесную» практику древних индоевропейцев. Заговор — именно тот древнейший жанр, который обнаруживает два эти направления в применении Слова: без него заговору нечего делать, ибо только оно может соединить два крайних полюса — воплотить мысль-замысел в деле-результате (не случайно внутренняя форма обозначения заговора в большинстве культурно-языковых традиций обнаруживает ориентацию на глаголы говорения).

Ведийская традиция признается великой и в отношении сделанного ею для взращивания Слова и в отношения богатства и разнообразия заговорного состава. Поэтому тему ведийских заговоров, если претендовать на главное в ней, вполне целесообразно начать с роли слова-речи, несущего и хранящего то знание, которое признается священным и в силу именно этого становится действенным. Этот процесс говорения-деяния и его результат слово-дело и составляют самое основу заговора, его суть. В этой связи суще-

ственно обращение к некоторым ключевым текстам из «Атхарваведы» и «Ригведы», которые, строго говоря, не принадлежат к жанру заговоров и не касаются каких-либо частных тем, связанных с заговорами, но относятся к сфере оснований заговорного словесного действа вообще и трактуют все конкретные заговоры как нечто единое, целое и общее. Такие тексты отмечены не только идейно, содержательно и композиционно, но и их ролью, дающей о себе знать за пределами собрания текстов, составляющих «Атхарваведу», прежде всего в «Ригведе» [1], отчасти в умозрительных построениях Упанишад и в прагматически ориентированных фрагментах ритуальных текстов.

В этой связи прежде всего привлекает к себе внимание текст, открывающий «Атхарваведу» — I, 1 в редакции Шаунакия (*śaunakīya*) [2] — и позднее обозначаемый обычно «На сохранение (удержание) Священного Знания». Отмеченность этого начального места не вызывает сомнений. Идея абсолютного начала огромного собрания заговоров сама по себе достаточна, чтобы заключить об особой роли именно этого текста в целом «Атхарваведы», но эта роль определяется и иными обстоятельствами, связываемыми в разных отношениях с текстом I, 1. Помимо самого содержания сейчас важно отметить два типа связей, позволяющих оценить роль I, 1. Первая из этих связей — внетекстовая: I, 1 используется в ритуальной церемонии «порождения мудрости» (*medhājanana*) [3]. Вторая — сугубо текстовая с отчетливой «текстостроительной» функцией (по аналогии с «порождением мудрости» ее можно было бы обозначить как «порождение текста»), конкретнее — с функцией «цельнооформляющего» характера. С одной стороны, «первый» текст, соотносясь с «последним» (XIX, 72: «На помощь богов»), оформляет всё атхарваведическое собрание текстов именно как отмеченное целое: порожденное (возникшее) Священное Знание (мудрость), долженствующее быть взращенным, удержанным, сохраненным (ср. сам текст I, 1 и сопутствующий ему обряд *medhājanana*), осуществляет себя в пространстве целого «Атхарваведы» и, выполнив свою роль, как бы отступает в сторону, скрывается — «Тот ларь, из которого мы извлекли Священное Знание, — | В него мы замыкаем его (снова). Исполнилось желанное силой заговора. Помогите мне здесь, о боги, этим жаром!» (XIX, 72, 1) [4]; не случайно указание комментатора, продолжающего эту традицию, на то, что текст XIX, 72 исполняется как завершение обряда посвящения в изучение Вед и некоторых других ритуалов. С другой стороны, «первый» текст «первой» книги оформляет эту начальную книгу тоже как целое, но в отличие от «большого» целого всей «Атхарваведы» — как «малое» целое. I, 35 представляет собой заговор на долгую жизнь (*dī́rghaā́yus*), используемый в ритуалах на счастье и на силу [5]. Поэтому первый и последний тексты книги I вполне могут рассматриваться как единая рамка, охватывающая собою все тексты этой книги, упорядочи-

ваемые и по формальным признакам[6]. Эта рамка заключает внутри себя все то, что имеет отношение к долгой жизни и к тому Священному Знанию, которое учит, чего надо избегать и к чему нужно стремиться, чтобы эта долгая жизнь состоялась. Оно предостерегает от болезней, зол, несчастий, несправедливости, дурных знаков, колдунов и колдовства, врагов и их оружия, демонов, гнева богов, т. е. того, что препятствует долголетию. И оно же определяет то, что способствует долгой жизни, — счастливое рождение, сладкую (букв. — «медовая», элемент *madhu-* в AV I, 34 является сквозным) любовь, успех и процветание, стечение богатств, защиту богов и божественных стражей стран света, вождя, благословение и т. д.

Выше говорилось, что открывающий «Атхарваведу» текст (I, 1) использовался в обряде *medhājanana* («порождение мудрости»). Уже одно это обстоятельство дает основания привлечь к анализу текст VI, 108, представляющий собой заговор на приход Мудрости, которая как раз и открывает доступ к Священному Знанию, составляющему тему текста I, 1. В заговоре на Мудрость (*medhādevatya-*) — призыв к ней появиться, войти в произносящего этот заговор и всех тех, для кого он произносится, определение того, какую именно мудрость призывают, и заключительный заклинательный стих. Слово *medhā́* 'мудрость' десятикратно повторяется в пяти стихах заговора, образуя максимальное сгущение в последнем пятом стихе. Нагнетание темы мудрости увеличивается как от употребления однокоренных слов со значением 'мудрый', 'умудренный', так и от введения в текст мотива ведийских риши (*ṛ́si-*), носителей мудрости. Это нагнетание развертывается на пространстве текста между двумя ситуациями — исходной (мудрость вне нас, и ее только призывают прийти) и заключительной (совершение заклинания с требованием войти в нас, собственно, и демонстрирует перформативную функцию заговорного слова: сказать слово — сделать дело, т. е. впустить в себя мудрость). Ср. AV VI, 108: «К нам ты приди сперва[7], | О мудрость (*medhe*), с коровами, с конями! | (Приди) ты с лучами солнца! | Ты достойна почитания у нас. || — Я зову сперва мудрость (*medhā́m*), | полную молитвы, погоняемую молитвой, прославленную мудрецами[8], | Испитую ведийскими учениками, — | Ради помощи богов. || — Ту мудрость (*medhā́m*), что знают Рибху, | Ту мудрость (*medhā́m*), что знают асуры, | Ту прекрасную мудрость (*medhā́m*), что знают риши, — | Ей мы велим войти в меня[9]. || — Ту мудрость (*medhā́m*), что знают риши, | Создавшие существа, мудрые (*madhāvino*)[10], — | С ее помощью, о умудренный (*medhaya*) | Агни, сделай меня мудрым (*medhāvinaṃ*). || Мудрость (*medhā́m*) вечером, мудрость (*medhā́m*) утром, | Мудрость (*medhā́m*) около полудня, | Мудрость (*medhā́m*) с лучами солнца, — | (Заклинанием) мы велим (ей) войти в нас»[11]. Но тема знания и слова-речи, их связи обозначена и в космогоническом тексте той же первой книги (I, 32): *idā́ṃ janāso*

v i d á t h a mahád bráhma v a d i ṣ y a t i «Это, о люди, (п о) з н а й т е; оно (он?) с к а ж е т великую молитвенную формулу (заговор?)» [12].

После того, как контекст AV X, 1 (включая и VI, 108: «На Мудрость») вкратце обозначен, уместно обратиться к самому этому вступительному заговору «На сохранение Священного Знания», рассматриваемому с точки зрения параллелей, содержащихся в гимнах «Ригведы» и прежде всего — факт, исключающий случайность, — в знаменитом гимне к Речи (RV X, 125) и отчасти в гимне к Познанию — *jñāna* (RV X, 71) и в гимне Единения (RV X, 191). Бросается в глаза, что с обеих сторон («Ригведа» и «Атхарваведа») обнаруживается несомненная связь слова-речи с мыслью-знанием, причем эта связь может выступать и непосредственно, прямо и в косвенных формах, в «рокировочных» вариантах. Ср., с одной стороны, *punar éhi vacáspáte devena manasā saha* (AV I, 1, 2) «приди, о Повелитель Р е ч и, вместе с божественной м ы с л ь ю», а с другой, такие ситуации, когда в тексте на сохранение Священного Знания, кроме только что приведенного примера (*manasā saha*), о мысли и знании явно вообще не говорится, но зато пятикратно обращаются к с л о в у (в четырех стихах!), точнее, к его повелителю *vācáspáti-*, под которым нужно понимать скорее всего Брихаспати, бога Священной Речи-молитвы, или Вишвакармана, творца всего сущего [13], или в гимне к Познанию (RV X, 71), где тоже, кроме одного места (*sáktum iva-títaüna punáto yátra dhī́rā mánasā vā́cam ákrata...* RV X, 71, 2 «Когда мудрые мыслью создали Речь, просеивая /ее/, как зерно ситом...»), тема знания-мысли своего явного присутствия не обнаруживает. Явной, проявляющей знание и мысль, «феноменализирующей» их оказывается Речь. В э т о м (но только в этом!) отношении она первична и ее преимущества бесспорны, хотя, беря шире, известно, что сама Речь не первозданна, что ее создали «мудрые мыслью», несомненно, уже «знавшие Знание», обладавшие им в с к р ы т о м виде, но замыслившие о т к р ы т ь его, распространить и сохранить тем самым от забвения, для чего, собственно, и была изобретена Речь [14], «первое начало Речи» — *prathamáṃ vācó ágraṃ* (X, 71, 1).

Хотя открывающий «Атхарваведу» текст I, 1 имеет конечной целью сохранение Священного Знания, главный его герой — именно Речь в лице ее повелителя, очевидно, Брихаспати, как это явствует из самого текста с высокой степенью вероятия и как это может быть поддержано гимном к Познанию в «Ригведе», где в первом же слове первого стиха (X, 71, 1) эксплицировано имя Повелителя Речи, данное в «сильной» форме — *Bṛ́haspate*, Vocativ. Во всяком случае структура AV I, 1 определяется двумя факторами — обращениями к Повелителю Речи с просьбой нечто сделать и указаниями того, р а д и ч е г о эти действия, как это ясно, с помощью Речи должны быть совершены. Показательно, что эти указания построены по восходящему принципу. Ср. «стержневую» структуру I, 1: «О Повелитель Речи, силы их, их суть

даруй-установи (*dadhātu*) мне сегодня!»[15] & «Снова приди (*punar éhi*), о Повелитель Речи ... О Повелитель Добра[16], сохрани (*ní ramáya*) (это во мне!). Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)» & «Пусть Повелитель Речи удержит ... (*ni yacchatu*)! Да будет (*astu*) это во мне, во мне — сокровенное (*śrutám*)!» & «Да призовет (*upahūto*) нас Повелитель Речи! Да соединимся мы здесь с сокровенным! (*sám śruténa gamemahi*)! Да не утрачу я сокровенного (*mā́ śruténa ví rādhiṣi*)». Итак, нарастание *śrutá-* 'сокровенное' по стихам очевидно: 1-й стих — ноль, 2-й — один, 3-й — один, 4-й — два. Это сокровенное (*śrutá-*), которое — об этом просят, молят, заклинают во вступительном заговоре AV I, 1 — должно войти в человека и пребывать в нем уже как личная его принадлежность, сохраняться и удерживаться в нем, соединения с которым чает человек, и есть то Священное Знание, что как бы открывает вход в мир «возможного» и чудесного «Атхарваведы». Это Знание — высшее, оно исходит от бога непосредственно и должно быть услышано (*śru-*) — и физически «чутким ухом»[17] и некиим органом внутреннего духовного слуха. Такое слушание-услышание космологично: «стало слышно во все стороны света», — любил говаривать Гоголь, как бы перекликаясь с космогонической версией гимна к Пуруше: «стороны света из уха (возникли)» RV X, 90, 14 (*díśaḥ śrótrāt*). Именно риши, мудрецы и певцы, сделали лучшее, незапятнанное, но скрытое и хранящееся в тайне проявленным с помощью Речи: *yád eṣāṃ śréṣṭham yád ariprám ā́sīt preṇā́ tád eṣām níhitaṃ gúhāviḥ* (RV X, 71, 1: в обращении к Брихаспати). И это проявленное Словом Знание подлинно, потому что оно воспринято и пережито человеком, ставшим сознательным и активным соучастником акта познания, и в этом коренное различие между двумя видами знания — активным «услышанием» (*śrutá-*), в результате которого человек внутренне усваивает себе это сокровенное, услышанное, как бы пробуждается, меняя в сторону углубления свой духовный потенциал, и пассивным «запоминанием» (*smṛtá-*), «зеркальным» усвоением традиции, которое может быть и чисто вешним актом (ср. коренное для всей древнеиндийской традиции различение знания, способов познания, соответствующих текстов — *śrúti-* и *smṛ́ti-*).

Но сопоставляемые выше тексты «Ригведы» и «Атхарваведы» объединяются не только общим блоком «слово — знание», в котором направление связей элементов амбивалентно (Слово, воплощающее, являющее Знание, и Знание, творящее Слово) и который выступает как трансформация более общего комплекса «слово — мысль». Второй общий блок, объединяющий соответствующие тексты обеих Вед, — «слово — дело» или, точнее, «слово/знание — дело», что и восполняет разрозненные (казалось бы) элементы до триады «мысль — слово — дело». В этих текстах конкретно элемент «дело» представлен ритуальным актом, жертвенным деянием, жертвоприношением,

программируемым словом, воплощающим мысль-знание. Текст AV I, 1, как уже указывалось, использовался в ритуале «порождения мудрости», и, более того, он сам по себе, будучи рецитированным, образует некий ритуал воссоединения с «сокровенным», со Священным Знанием и получения гарантий на сохранение-удержание этого Знания. В RV X, 125 (гимн к Речи — *Vā́c*) Речь находится в сонме богов. Как всеобщая жизненная сила, охватывающая все сущее и являющая собою космический принцип, Речь в силу этих ее особенностей и способности «являть»-открывать невидимое и «сокровенное» как бы ведет синхронный репортах с ритуала жертвоприношения, на котором присутствуют все боги и вообще все, что может быть выражено в слове. Речь от первого лица сообщает, с кем она двигается, кого она несет, что она творит. «Я жалую богатство возливающему жертвенный напиток, хорошо призывающему жертвователю, выжимателю. ⟨...⟩ Я ⟨...⟩ первая из достойных жертвоприношения» (RV I, 125, 2—3)[18]. А в гимне к Познанию, во многом как бы идущем нога в ногу с гимном к Речи (*Vā́c*), — та же триада «мысль — слово — дело (жертвоприносительное деяние)»: «мудрые мыслью Речь создали» (RV X, 71, 2: *dhī́rā mánasā vā́cam ákrata*) «с помощью жертвы пошли они по следу Речи» (X, 71, 3: *yajñéna vācáḥ padavī́yam āyan*; ср. *yád brahmaṇā́ḥ saṃyájante sákhāyaḥ*. X, 71, 8 «когда брахманы /как/ друзья вместе приносят жертву»). Собственно говоря, и в гимне к Речи, и в гимне к Познанию есть и более специальные указания на сферу ритуального жертвоприношения, «дела» по преимуществу[19], ср. мотив расчленения Речи, ее артикулирования, такого ее распределения, при котором она может охватить все, что есть в мире и нуждается в воплощении в слове: «Меня распределили боги по многим местам», — говорится в гимне к Речи[20]; и там же — «Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа»[21]. То же в RV X, 71, 3: о Речи, за которой следуют с помощью жертвы мудрецы, разделившие ее между многими[22], и, конечно, в гимне Пуруше (X, 90, 11), исходном локусе этого мотива расчленения, отнесенного именно к жертвоприношению: *yát púruṣam vy ádadhuḥ katidhā́ vy àkalpayan...* «Когда Пурушу расчленили, на сколько частей разделили его?» (другой аспект «распределения» Пуруши — «Четверть его — все существа. Три четверти — бессмертное на небе. На три четверти взошел Пуруша вверх. Четверть его возникла снова здесь» RV X, 90, 3—4 — перекликается с известным «мистическим» текстом AV II, 1 — о Вене, увидевшем высшую тайну — тот уровень, на котором все становится одной формой /1/, а именно со стихом 2, где говорится о трех четвертях /*padā́*/, лежащих в тайне: «кто знает их, станет отцом отцов»; и «он = связь» /*bándhu*, важнейшее слово, определяющее и тайный нерв магизма и, в частности, заговора, и явную их форму/, «распространитель» той ткани или нити /*tántu*/ бытия, которая определяет единство мира и сулит бессмертие /*amṛ́ta*/;

проницание всего сущего и поселение в нем сравнивается в стихе 4 с такой же укорененностью языка в говорящем).

Это расчленение Речи и соответственно Знания, имеющее своим прообразом-моделью расчленение на части приносимого в жертву, актуализирует «составность» того, что расчленяется, его многообразие и тот материал, из которого можно синтезировать целое — Речи, Знания, человека (микрокосма), мира (макрокосма). В известном отношении все эти «целые» изоморфны друг другу. О параллелизме микрокосма и макрокосма уже не раз писалось в связи с Пурушей. В данном случае важнее, что к этому параллелизму подстраиваются Речь и Знание, хотя сам характер этого подобия иной: Речь в принципе членится так же, как членится целое макро- и микрокосма. Иначе говоря, каждый элемент мира и человека, т. е. всего, что есть, имеет соответствующий элемент Речи-языка или, точнее, может быть выражен в языке, явлен в нем и тем самым стать элементом Знания. Речь-язык в этом контексте «несет» на себе все, что есть в мире, и выступает как форма воплощения Знания обо всем этом. Поэтому нельзя не обратить внимания на весьма важное совпадение в мотиве движения Речи и несения ею всех существующих форм между соответствующими частями текста о Священном Знании (AV I, 1) и гимна к Речи (RV I, 125, 1). Ср., с одной стороны, «Те трижды семь[23], что вокруг движутся, неся все формы» (и далее просьба дать их силы и суть тому, ради кого произносится заговор или кто произносит его) — *ye triṣaptā́ḥ pariyanti víśva rūpā́ṇi bíbhrataḥ*, а с другой, «Я двигаюсь ... со Всеми Богами. Я несу обоих: Митру и Варуну. Я (несу) Индру и Агни, ... Я несу буйного Сому...» — *ahám ... carāmy ahám ... viśvádevaiḥ | ahám mitrā́váruṇobhā́ bibharmy ahám indrāgnī́ ... ahám sómam āhanásam bibharmy...*[24]. Движение Речи-*Vā́c* со всеми, несение ею всех, увиденные аналитически, диверсифицированно, как раз и есть то «расхождение»-«расставление» (*ví tiṣṭhe*. RV X. 125, 7) Речи «по всем существам», а увиденные синтетически, обобщающе, — то «охватывание» (*ārábhamāṇā*) «всех существ», о которых говорится в гимне, обращенном к Речи, или, точнее, в самовосхвалении Речи. Не исключено, что эта «расчленяюще-объединяющая» разнонаправленность Речи реализуется в образе лука, появляющемся и в AV I, 1. 3 и в RV X, 125, 6, хотя и используемом в расходящихся между собою контекстах. В первом случае образ лука подчинен идее сохранения Священного Знания, сохранения несмотря (и вопреки) на крайне неустойчивое положение, чреватое распадом: «Вот здесь скрепи, стянув, как два конца лука — тетивой; | Пусть Повелитель Речи удержит! ...»[25]. Главное здесь — удержание status quo даже на грани катастрофы (срыва), которая в данном случае вполне может пониматься и в духе современной математической теории катастроф. Лук натягивается до предела, чтобы тот предел все-

таки не был перейден, и весь смысл этого антиномичного образа в том, чтобы подчеркнуть устойчивость-постоянство в ситуации, где, кажется, нет ничего кроме изменения катастрофического характера на следующем шаге. Во втором случае образ лука, так же, как и в первом случае, соотнесенный с персонификацией Речи, служит иным целям: Речь-*Vā́c* натягивает лук для Рудры с тем, чтобы напряжение-натяжение было снято, стрела выпущена и убила ненавистника молитвы (*bráhman*)[26]. Но и в том и в другом случае тот, кто повелевает Речью, натягивает до предела тетиву лука независимо от дальнейших действий — удержать это напряжение и не пустить стрелу или, напротив, выпустить ее — во б л а г о Речи, ради ее защиты от ее ненавистника, ради сохранения ее самой и Священного Знания, ею несомого (ср. сходный образ лука у Гераклита в связи с идеей согласия между собой враждебного: «Перевернутое соединение /гармония/, как лука и лиры». Hippol. IX, 9, 2, ср. также Plato Symp. 187 ab.).

Не останавливаясь здесь на других сходствах сопоставляемых текстов[27], сто́ит тем не менее отметить еще одно, из числа ключевых. Заключительный стих AV X, 1, 4, представляющий собою как бы вывод из всего, — о в з а и м н о с т и и е д и н е н и и всех с «сокровенным» (*śrutá-*), с Священным Знанием, явленным в Речи, вокруг него, по его поводу. Заключение первого гимна первой книга «Атхарваведы» — *sáṃ śrutena gamemahi mā́ śrutena ví rādhiṣi* (I, 1, 4cd) «Да соединимся мы здесь с сокровенным | Да не поступлюсь (не утрачу) я сокровенным!», с вынесенным вперед ключевым элементом *saṃ*, — представляет собою как бы кратчайшим образом выраженный итог знаменитого гимна Единения (RV X, 191, 1—4), но только взятый в аспекте того услышанного-сокровенного, которое и образует источник з н а н и я, подлежащего с о х р а н е н и ю, о чем и просят в первом же тексте «Атхарваведы», понимаемой ее составителями именно как сумма знаний (summa scientiarum). В гимне Единения идея собирания воедино и пребывания в единстве имеет более широкое применение, но в принципе она остается той же самой, что и в AV I, 1, 4cd. Более того, она и выражается тем же элементом *sáṃ*, также вынесенным на первую позицию, но в «усиленном» удвоенном варианте — «Вместе (*sáṃ-sam*) собираешь (*yuvase ... ā́*) ты, о бык, о Агни, все (*viśvāny*) /дары/ благочестивого. Тебя на месте жертвенного возлияния (вместе все, заодно) возжигают (*sám idhyase*). Нам сокровища (*vásūny*) принеси (*á bhara*)» (191, 1). Поле единства, совместности, соборности определяется более чем половиной слов, составляющих стих (вместе, собирать, приносить, возжигать вместе, все /дары/, сокровища), и трижды повторенное здесь *saṃ* задает лейтмотив всего текста гимна, варьируемого разнообразно и далее. — «Вместе собирайтесь! (*sáṃ gacchadhvam*). Вместе договаривайтесь! (*sáṃ vadadhvam*). Вместе настраивайтесь (букв. — 'познайте единство-общность',

sáṃ ... jānatām) в ваших мыслях (*mánāṅsi*)», с отсылкой к первособытию — «как некогда (*pū́rve*) боги у (своей) доли-богатства (*bhāgám*) сидели настроенные вместе (*sajānānā́*, букв. — 'обладая единым-совместным знанием')» (191, 2). Далее (191, 3—4) эта идея совместности-соборности, единства-общности и, следовательно, подобия всех как членов максимально осуществившегося единения передается восьмикратно (можно напомнить, что символическое значение восьми — максимальная устойчивость, защищенность) повторенному прилагательному *samāná-* (: *sam-*) 'единый', 'объединенный', 'общий', 'подобный', которое семижды открывает паду. В стихах 3—4 сгущение этой идеи, выражаемой и иными способами (ср. *sámitiḥ* 'собрание', букв. — 'со-идение'), достигает предела, включая в себя на звуковом уровне и нейтральные по отношению к единению, хотя и важные для него, слова и через них стоящие за ними реалии — *samānó mántraḥ sámitiḥ samānī́* | *samānám mánaḥ sahá cittám eṣām* | *samānám mántram abhi mantraye vaḥ* | *samānéna vo haviṣā juhomi* «Единый совет, единое собрание, единая мысль с душой у них. | Единый совет я советую вам, единым жертвенным возлиянием жертвую вам» (191, 3). Два мотива бросаются здесь в глаза: во-первых, в с е х призывают сделать то, что некогда сделали боги, а именно — собраться на месте жертвоприношения ради общего и всеспасительного дела-ритуала, и, во-вторых, трижды подчеркивается идея с о в е т а — *mántra-*, *abhí-mantray-*; это слово этимологически и актуально отсылает к мысли (*man-* 'мыслить', 'думать'), но реально предполагает выраженность ее в слове, более того, в институализированной жанровой, обычно ритмизованной конструкции, совмещающей в себе поговорку, молитву, песнь и — что особенно важно — з а г о в о р (это слово, действительно, является одним из обозначений заговора): *sam-* & *mantra-*, собств. — в м ы с л я х задуманный и в с л о в е воплощенный с - г о в о р, з а - г о в о р, дающий по идее возможность совершить и д е л о («действенное» слово-мысль). Если учесть вед. *mantra-kṛ́t-* 'творец-делатель песни-мантры' [28], о жреце-певце, который творит мантру и произносит-поет ее (ср. *mantra-vādin-*, о произносителе мантр, и *mantra-śāstra*, о книге мантр, их собрании), то пада *samānám mántram abhí mantraye vaḥ* могла бы в одном из вариантов интерпретации быть понята как «Единый заговор я заговариваю вам», и этот заговор — на е д и н е н и е, а произносит его от первого лица (*abhí mantraye*), очевидно, *mantra-kṛ́t-*, исполнитель заговора, заговорной песни. Это предположение дает веские основания говорить о «заговорной» природе этого гимна и характерной композиции его: 1-й стих — приглашение к жертвоприносительному ритуалу, введение в него всех собравшихся; 2-й стих — упоминание о «прецеденте», отсылка к известному мифу о богах, собравшихся на «первожертву», и, наконец, пример для присутствующих, имеющие целью подвигнуть их на своего рода immitatio deorum; 3-й стих —

перенос из мифологического прошлого и области «высоких» образцов в актуальное настоящее, призыв к подражанию этим образцам, как бы последние советы подготовиться к ритуалу и оповещение о его начале; и, наконец, 4-й стих — сама мантра-заговор, ее текст, подхватывающий призыв в 2ab и строимый в «императивно-оптативном» модусе («да будет!»), столь характерном для заговоров, именно для их ядра (непосредственная просьба-мольба, обращение к силам, способным помочь заказчику заговора): *samānī́ va ā́kūtiḥ* | *samānā́ hṛ́dayāni vaḥ* | *samānám* *astu* *vo máno* | *yathā́ vaḥ susahā́sati* (191, 4) «Единым (да будет) ваш замысел, едиными — ваши сердца. | Единой да будет ваша мысль, чтобы было у вас доброе согласие!» Последняя пада, указывающая цель и назначение всех предыдущих «да будет», выделена двояко — впервые в стихах 3—4 в начале пады отсутствует *samānā́-* и впервые в гимне-заговоре «предмет» заговаривания обозначен в его последней и главной сути — *susahā́sati*, т. е. согласие, букв. — ‘благое’ (*su-*), совместное (*saha-*) бытие-пребывание (*asati*). Достижение этого согласия, собственно, и есть то «соединение с сокровенным», о котором говорится в конце текста, открывающего «Атхарваведу». Сравнение этого последнего фрагмента с последним гимном «Ригведы» позволяет не только обнаружить сродство идей и формы их выражения между этими двумя ведами, но и выдвинуть два предположения — о том, что гимн RV X, 191 являет собой некую «заговорообразную» конструкцию в «гимновом» оформлении, которая может толковаться или как некая «предзаговорная» структура, или, наоборот, как заговор, вовлеченный в «гимновое» пространство и существенным образом трансформированный, хотя и не утративший полностью заговорных черт (в любом случае ценно, что гимн X, 191 возвращает нас к тому ритуальному перволокусу, в котором возник заговор), и о том, что своим последним гимном «Ригведа» как бы адресует слушателя к той «сумме знаний», которая содержится в «Атхарваведе» и которая может быть постигнута и усвоена только при условии «собирания воедино», концентрации мысли, слова и дела и их согласия между собой, т. е. того «благого совместного бытия-пребывания», единства, о котором речь шла выше [29]. Во всяком случае в указанном отношении связь «Атхарваведы» с «Ригведой» и отчетлива и органична; более того, она намекает на некий единый гипотетический ведийский «Ur-Text», давший начало обеим Ведам. То, что каждая из них, специализируясь на «своем» (гимны, заговоры), не забывает полностью и «чужое», сохраняя его в небольшом резерве (заговоры в «Ригведе», с чем см. в другом месте, гимны или, говоря точнее, «незаговорные» тексты «Атхарваведы»), свидетельствует и о неполной преодоленности «смешанного» характера «Ur-Text»’а, и о весьма целесообразном распределении функций и соответственно информации между двумя этими филиациями исходного текста.

Примечания

[1] Если быть более точным, следовало бы, отвлекшись от относительной хронологии соответствующих текстов «Атхарваведы» и «Ригведы», говорить о соотношении этих текстов, взятых на их «прототипическом» уровне. Иными словами, в данном случае нужно было бы поставить вопрос об общих прототипических чертах, отраженных в сопоставляемых текстах двух названных Вед.

[2] В редакции Пайппалада (*paippalāda*) этот текст помещается неподалеку от начала книги.

[3] Есть основания говорить об индоевропейском источнике подобных форм — **men-* (: **mon-* : **mn̥-*, собств. — **mn̥s-*) & **dh(ē)-* & **g'en-*, т. е. условно «жизненная сила» или «мудрость» & «установить» («положить», «класть» и т. п.) & «рождать» или «знать» (ср. др.-инд. *medhājanana* при *manasajñāyin-* 'воспринимающий разумом' и т. п. или *jñām-manya-* 'думающий о себе как о мудром' и др., где сочетаются продолжения и.-е. **men-* и **g'en-* в его двуедином значении). И «познающий ум» и «порождающая жизненная сила» (два фразеологических клише, отмеченных в архаичных индоевропейских традициях) равно отсылают к и.-е. **men-* & **g'en-* или **g'en-* & **men-*.

[4] Ср. вторую половину: *kr̥tám iṣṭám bráhmaṇo viryèna téna mā devās tapasāvatehá*. Просьба к богам помочь просителю «этим жаром» (*téna … tapasā*) отсылает к соответствующему мотиву в предпоследнем гимне «Ригведы» — X, 190: «Космический Жар» (строго говоря, его можно было бы считать и последним, поскольку гимн Единения /X, 191/ скорее можно рассматривать как некое сочетание, если пользоваться терминами русского заговора, «закрепки» и «зааминивания», указывающее на то, что текст кончился непосредственно перед введением этого приема), ср.: *r̥tám ca satyám cābhīddhāt tápasó 'dhy a j ā y a t a* (X, 190, 1) «Закон и истина из воспламенившегося жара родились»; к мотиву 'рождения' ср. и далее *táto rā́try ajāyata tátaḥ samudró arṇavaḥ* (190, 1) «Отсюда родилась ночь, отсюда волнующийся океан»; *samudrā́d arṇavā́d ádhi semvatsaró a j ā y a t a* (190, 2) «Из океана волнующегося год родился». Далее уже выступает создатель-установитель (*dhātā*), которые создал-упорядочил (*akalpayat*) Солнце, Луну, день, землю, воздушное пространство, свет (190, 3).

[5] Хотя в Пайппаладе соответствующий текст отсутствует, он используется в «Каушика-сутре».

[6] 30 текстов из 35 состоят из четырех стихов (*caturr̥ca-*); из пяти стихов — только один текст (I, 34), из шести — два (I, 11 и I, 29), из семи — один (I, 7), из девяти — один (I, 3). Неслучайность этого соотношения подтверждается и тем, что в других книгах заговоры, состоящие из четырех стихов, относятся к числу нечастых исключений (около 30 случаев).

[7] *tvám no medhe p r a t h a m ā́*, с подчеркнутостью мотива первого (*prathama-*), предшествующего всем остальным действиям, ср. стих 2а. Начало заговора (1а) как бы эксплицирует «участников» его (ты-мудрость, мы) и идею первоочередности, настоятельности того действия, которое введено лишь в самом конце 1b (*gahi* 'приди'), с задержкой, актуализирующей напряженное ожидание, наконец-то снятое и открывающее, будучи снятым, дальнейшее сближение с призываемой мудростью.

[8] *medhā́m ahám p r a t h a m ā́ ṃ* | *brahmaṇvatīm bráhmajūtam r̥ṣiṣṭutām*. Характерно введение Я как исполнителя заговора, призывающего (*huve*, глагол, отъединенный от своего объекта и субъекта еще более, чем *gahi*, см. 1ab, ср. *upaítu* 'да придет!' в

обращении к Священному Знанию /VII, 66, 1d/) мудрость, и мотив молитвы (*bráhman*), относящийся, конечно, к мудрости, но, видимо, предполагающий и сдвиг в сторону Я (*medhám* & *ahám* & **bráhmaṇā* & *huve*, т. е. мудрость & я & молитвой & зову). Если учесть, что *bráhman-* не только молитва, молитвенная формула и т. п., но в определенных случаях обозначает и заговор-заклинание (см. далее), то предлагаемая трактовка-реконструкция получает дополнительную поддержку. — К *bráhmajūta-* ср. RV III, 34, 1 (об Индре, вдохновленном молитвой) и VII, 19, 11 (тоже в связи с Индрой).

[9] Ср. 3cd: *ṛṣayo bhadrā́m medhā́m yaṃ* *v i d ú s* | *tā́ṃ máyyā́ veśayāmasi*, на основании чего восстанавливается мотив знания (ср. выше I, 1 — о Священном Знании) с двухместным предикатом — риши (мудрецы) & мудрость & знают, ср. отчасти также 2ab с опущением мотива знания и особенно 4а.

[10] *yam ṛ́ ṣ a y o bhūtakṛto m e d h ā́ m* | *medhāvino v i d u ḥ.*

[11] *m e d h ā́ m sāyá– m e d h ā́ ṃ pratár* | *m e d h ā́ ṃ madhyándinam pári* | *m e d h ā́ ṃ sū́ryasya raśmíbhir* | *vácasā́ veśayāmahe* (повеление словом и есть заклинание).

[12] «a great mystery», согласно переводу Уитни 1905, I, 30.

[13] Этот же эпитет носит и Сома как вдохновитель поэтов, и некоторые другие божества.

[14] Этот замысел семерых мудрых риши-певцов и его воплощение должны рассматриваться как ведийский вариант идеи «умаления», обращения к человеку с готовностью поделиться с ним высшей ценностью — Знанием, доверить его человеку. Это, однако, не означает равенства всех перед Словом и перед открываемым с его помощью Знанием. Существует определенная избирательность в отношении дара понимания Слова — «Кто-то, глядя, не видит Речь, кто-то, слушая, не слышит ее. А кому-то она отдает (свое) тело, как страстная жена в прекрасном наряде — (своему) мужу» (RV X, 71, 4: *utá tvaḥ páśyan ná dadarśa vā́cam* | *utá tvaḥ śṛṇván ná śṛṇoty enām*... и т. д.), почти «по Тютчеву»: *Они не видят и не слышат,* | *Живут в сем мире как впотьмах*..., о слепых и глухих к языку природы, к ее речи. Ср. еще: *tá eté vā́cam abhipádya pāpáyā sirī́s tántraṃ tanvate áprajajñayaḥ* (RV X, 71, 9) «те, плохо владея Речью, ткут по утку́ (негодную) тряпку, не сознавая (этого)», откуда — неумение правильно пользоваться Речью как причина «несознавания» этого дефекта и одновременно «не-знания» или «псевдознания», ограниченного, частичного, приблизительного, искаженно-искажающего, ложного.

[15] Ради чего нужно это «дарование», здесь не выражено, хотя отчасти и может быть восстановлено по I, 1ab. Очень существенно употребление здесь «тетического» глагола *dhā-*, отсылающего к эпохе «творения».

[16] *vásoṣpate* при *vásu-* 'имущество', 'состояние', 'добро'. Брихаспати действительно связан с имуществом-добром: он приносит его, достигает его и т. п. (ср. RV X, 67, 7; 190, 8 и др.). В «Ригведе» полтора десятка раз выступает форма *vásu-pati-* с тем же значением, но в отнесении к Агни, Индре, Савитару.

[17] *śrudhi śrutkarṇa* ... *agne* (RV I, 44, 13) «услышь, о чуткий ухом Агни...», — взывают к богу.

[18] Ср. *ahám d a d h ā m i dráviṇam h a v í ṣ m a t e suprāvyè y a j a m ā n ā y a sunvaté* | *ahám* 〈...〉 *prathamā́ yajñiyānām*. Помимо типичной «жертвоприносительной» терминологии и идеи «первенства» (*prathamā́*) Речи заслуживают внимания еще два мотива — «жалования», выражаемого буквально как 'дарование-устанавливание' (*dadhāmi*. RV X, 125, 2c отсылает непосредственно к *dadhāta*. AV I, 1d), в обоих слу-

чаях «тетический» глагол, и богатства, имущества, состояния, добра, которое жалуется. В этом отношении *ahám dadhāmi d r á v i ṇ a m...* (RV X, 125, 2c), поддержанное *ahám rā́ṣṭrī saṃgámanī vásūnāṃ* (там же, 125, 3a) «Я — повелительница, собирательница сокровищ (богатств)», отсылает к идее власти над богатством и к персонифицированному образу «Повелителя Добра» (*Vasoṣ-páti* : *vásu-*), идентичному «Повелителю Речи» (*Vācás-pati*) и уже упоминавшемуся ранее. При таком подходе оказывается, что X, 125 (в частности, 2—3) — монолог повелительницы Речи-*Vā́c*, выдержанный в перволичной форме, а AV I, 1 (в частности, 2) — тоже перволично оформленное заклинание, обращенное к Речи-*Vā́c*, но вложенное в уста заказчика заговора или представляющего его жреца, ведущего словесную часть ритуала. По идее оба эти текста могли бы быть объединены (по крайней мере, теоретически) в диалог, совмещающий партию Речи-*Vā́c*, в которой она описывает свои достоинства, и партию «заказчика»-просителя или жреца, в которой он просит Речь «взять» на себя Знание, сохранить его, вложить это Священное Знание, «сокровенное» в просителя. Такая жанровая конструкция, строго говоря, не противоречила бы тому, что известно из ведийской словесности, начиная уже с «диалогических» гимнов «Ригведы».

[19] Вед. *kárman-* (: *kar-* 'делать') обозначает дело, деяние и более специально жертвенное деяние ('Opferwerk', 'Opferhandlung'). Оба великих пространства, Небо и Земля, восторгались деянием Индры, когда он поразил ваджрой своего противника Вритру (прецедент, учтенный ритуалом), ср.: *ánu tvā mahī́ pā́jasī acakré dyā́vākṣā́mā madatām indra k á r m a n | tvám vṛtrám āśáyānam sirā́su mahó vájreṇa siṣvapo varā́hum* (RV I, 121, 11). Священные ритуальные деяния имеются в виду в RV VIII, 36, 7 и 37, 7 (*śṛṇu yáthā́śṛṇor átreḥ k á r m ā ṇ i k ṛ ṇ v a t a ḥ*; характерен призыв к слушанию — *śṛṇu*, ср. *śrutá-*). Мотивы жреца при жертвоприношении и священного ритуального деяния объединены в RV VIII, 38, 1: *y a j ñ á s y a hi sthá ṛtvijā sásni vājeṣu k á r m a s u*. То же семантическое пространство обнаруживает себя в RV VII, 32, 13 — делание поэтического слова (*mántram ... dadhāta*, ср. ранее), ситуация жертвоприношения (*yajñeṣv*), ритуальное деяние в связи с Индрой (*...yá índre kármaṇa bhúvat*); ср. также VI, 37, 2; 69, 1.

[20] *tā́m mā devā́ vy à d a d h u ḥ purutrā́...* (X, 125, 3).

[21] *ahám evá vā́ta iva prá vāmy arabhamāṇā bhúvanāni viśva* (X, 125, 8).

[22] *tā́m abhṛ́tyā v y a d a d h u ḥ purutrā́* (ср. X, 125, 3).

[23] «Трижды семь» — формульное сакральное число, которое может пониматься как обозначение некоего не определенного конкретно, но благополучно, положительно завершенного множества, всего целого без изъятия. Вместе с тем, особенно учитывая «лингвистическую» ориентированность этого текста, можно, видимо, согласиться и с одним из комментаторов, что *triṣaptāḥ* могло обозначать число звуков (осторожнее — составных элементов звуковой парадигмы языка), с помощью которых Священная Речь описывала («несла» на себе) всё, что подлежало выражению в слове. Возможно, что это формульное «трижды семь» (*tri-ṣapta-*) неслучайно возникает в RV I, 133, 6 (гимн, по сути дела, должен трактоваться как заговор против злых духов и демонов, которых должен уничтожить Индра): «Взорви, о Индра, великих (демонов, чтоб они рухнули) вниз! Услышь (*śrudhī́*) нас! ⟨...⟩ Ведь, самый неистовый, ты д в и ж е ш ь с я (*ī́yase*) с неистовым, грозным, смертельным оружием (герой), ⟨...⟩ с воинами числом т р и ж д ы с е м ь (*triṣaptaíḥ*), о герой, с воинами» (речь идет о Марутах).

[24] Ср. X, 71, 9: *imé yé nā́rvā́n ná paráś caranti* «те, что не движутся ни близко, ни далеко».

[25] *ihaívābhí ví tanūbhé ā́rtnī iva jyáyā* | *vācáspatir ní yacchatu...* (AV I, 1, 3).

[26] *ahám̥ rudrā́ya dhánur ā́ tanomi brahmadvíṣe śárave hántavā́ u* (RV X, 125, 6).

[27] Среди этих сходств — мотив услышанного. В AV I, 1 мотив услышанного-«сокровенного» (*śrutá-*) ключевой, проходящий через весь текст. Это услышание Слова о «сокровенном» и образует акт рождения Священного Знания, нуждающегося в сохранении. Тот, кто повелевает Речью (Брихаспати, Вач), говорит, адепт же внимает, слушает, слышит и через речь-слово приобщается к Священному Знанию. В RV X, 125, 4 Речь говорит: «Благодаря мне ест пищу тот, кто смотрит, кто дышит и кто слышит сказанное (*yá īm̥ śṛṇóty uktám*). Не отдавая себе отчета, они живут мною. Внимай, о прославленный, глаголю тебе достойное веры!» Показательно наличие в падах cd двух звукоизобразительных комплексов: *a m a n t á v o m a m t á úpa kṣiyanti* | *ś r u d h i ś r u t a ś r a d d h i v á m̥ te vadāmi*. По-видимому, они значимы: п е р в ы й может отсылать к корню *man-* и его производным (*mánas*, *mántra-*, *mántu-* и т. п.) и к семантической сфере мысли, разума, сакрального слова, молитвы, песни, заговора (возможно, что и ... *vá* ... *vadāmi* в паде d возвращает к идее слова, говорения); в т о р о й комплекс основан на обыгрывании слушания-слышания (*śru-*), своего рода отклика на сказанное и помысленное; слушание-слышание — предикат того, кто сам услышан и прославлен (слав. **sluxъ* и **slava*, как и **slovo*, — слова общего корня), и *śruta-* в более широком контексте возвращает нас к «сокровенному», т. е. к тому воплощенному в слово знанию, которое у с л ы ш а н о. Второе сходство, не считая перечисленных ранее, — в отчетливо выраженной космологической функции Речи, как бы совпадающей с космическим пространством и его составом: «Я рождаю отца на вершине этого (мира). Мое лоно в водах, в океане; ... Я касаюсь теменем того неба. Я ведь вею, как ветер, охватывая все существа: по ту сторону Неба, (а) здесь по ту сторону Земли — такая я стала в е л и ч и е м (*ítā́vati mahinā sam babhūva*)». RV X, 125, 7—8, ср. *tā́vatī vā́k* (X, 114, 8). Мотив рождения Речью-дочерью своего собственного отца (сама идея взаиморождения известна и из других мест «Ригведы») принадлежит к числу тех парадоксов, которые возникают, когда речь заходит о «началах», о последней глубине сущего. В этом случае возможны три ответа, между которыми нужно сделать выбор: самовозникновение, взаимопорождение двух связанных объектов, признание неразрешимости (незнание). К мотиву порождения собственного отца ср. RV X, 129, 7 (*ádhyakṣa* на высочайшем Небе) — «Откуда это творение появилось: может, само создало себя, может, нет. — | Тот, кто надзирает над этим (миром) на высшем Небе, только он знает или же не знает», ср. X, 129, 6 и др. В связи с космологичностью гимна Речи (X, 125) ср. уже упоминавшийся космогонический текст AV I, 32.

[28] Ср. призыв к риши Кашьяпе посвятить (принести в жертву) Соме свои восхваления, еще более возрастающие с помощью песнопений творцов-исполнителей мантр: *ṛ́ṣe mantrakṛ́tām stómaiḥ káśyapodvardháyan gíraḥ...* (RV IX, 114, 2). Кстати, ср. и еще одно сложное слово — *mantra-śrútya-* 'послушный совету', т. е. изреченному богами (в Acc. как наречие), 'следующий традиции правильного использования священных текстов' и т. п.; ср.: *nákir devā minīmasi nákir ā yopayāmasi mantráśrútyam̥ carāmasi* (RV X, 134, 7) «Ничего, о боги, не пропускаем мы, ничего не стираем, мы держимся тем, что слушаем (внимаем) мантре» (совету Индры).

[29] *Sam* иногда выносится в начало стиха и в других случаях, но таких примеров в «Ригведе» немного, ср. I, 25, 17; 48, 16; 91, 18; VIII, 4, 16; IX, 25, 3; 68, 5; 97, 55.

О НЕКОТОРЫХ АНАЛОГИЯХ К ПРОБЛЕМАМ И МЕТОДАМ СОВРЕМЕННОГО ЯЗЫКОЗНАНИЯ В ТРУДАХ ДРЕВНЕИНДИЙСКИХ ГРАММАТИКОВ

Блестящие успехи науки в XIX в. несомненны и общеизвестны. Лишь в это время науке удалось эмансипироваться от всего того, что ее сковывало в предыдущие периоды; удалось довольно четко установить границы между различными областями науки и тем самым определить предмет исследования; в этом же веке наука окончательно встала на почву фактов, количество которых прогрессивно увеличивалось. Эмпиризм, индуктивный метод, эволюционизм, историзм стали знамением науки. Возможности наиболее простого и эффективного применения перечисленных методов и приемов и определили ту специфическую конфигурацию наук и научных проблем, которая характеризует XIX век. Ни одно из достижений прошлого века, ни одна идея, завещанная им, не были забыты; более того, они получили свое логическое продолжение или даже завершение. В частности, это относится к такому важному явлению, как дальнейшая дифференциация наук. Наука наших дней по праву может считаться преемницей науки XIX в.

Однако здесь хотелось бы обратить внимание на другой, в данном случае, как нам кажется, более интересный аспект проблемы взаимоотношений науки XIX и XX вв., а именно на то, что отличает вторую от первой, что превращает науку XX в. в нечто целостное и самодовлеющее.

В связи с этим следует указать на некоторые существенные особенности науки XIX в., которые в XX в. стали восприниматься как серьезное препятствие: эмпиризм и атомизм, с одной стороны, и часто резкая изоляция разных областей науки — с другой, грозили потерей общей перспективы и растворением общих проблем в ряде малосущественных частностей. Кроме того, достижения XIX в. породили вредную иллюзию, которая, к сожалению, иногда

проявляет себя и теперь, что всесилие науки заключается в том, что она дает или даст конкретный ответ на любой вопрос. Проблема возможностей науки по существу в XIX в. оказалась неисследованной. Сознательно или бессознательно, суть дела представляли так, что путь науки в XIX в. является естественным, единственно правильным и эффективным. В силу этого предубеждения склонны были недооценивать или вовсе игнорировать те эпизоды из истории науки, основные тенденции которых противоречили характерным особенностям науки XIX в .

Современная наука во многом противостоит науке прошлого века. Структурный подход к явлениям, функциональный анализ, стремление к созданию формализованных систем, проблема языка науки — вот те немногие из большого числа общих черт, присущих науке наших дней. Именно эти особенности придают наиболее специфический вид морфологии современной науки. С другой стороны, связь между отдельными науками никогда не осознавалась столь четко, как теперь. Для настоящего времени характерно то, что эту связь объясняют не с помощью механических сопоставлений или непосредственного перенесения методов одной науки в другую, а на основе некоторых общих для целого ряда наук (но выросших на почве каждой данной науки) идей, изоморфизма понятий, типологического сходства проблем, ряда общих особенностей языка отдельных областей науки.

Сейчас становится все более очевидным, что некоторые идеи и методы общего плана как бы накладываются на материал отдельных наук, преобразовывая его (разумеется, в зависимости от особенностей этого материала, степени способности к формализации, научных традиций и т. д.) в ряд определенных вариаций некоторых сходных структур. Все это позволяет говорить о возможности нового синтеза ряда наук и новой их классификации [1]. Если говорить об этих общих идеях, которые, строго говоря, не являются ни лингвистическими, ни математическими, ни физическими, то они, нужно думать, отражаются в преобразованном виде не только в разных областях науки, но и в литературе и в искусстве. К сожалению, взаимосвязь между частными вариантами общих идей очень завуалирована и в широком плане, включающем искусство, ее обычно не осознают. Однако в последнее время некоторые симптомы, в частности глубокие мысли В. Гейзенберга, дают основания надеяться на возможность синтеза еще более широкого плана [2].

Сейчас, когда языкознание особенно четко осознает свое место в ряду других наук, а новые направления в нем осмысляются уже не только в плане противопоставления старым, традиционным, естественно встает вопрос о будущем языкознания, о характере его связей с другими науками, о том, что мы можем и чего не можем ожидать для лингвистики от нового синтеза наук.

В этом отношении было бы интересно рассмотреть некоторые поразительные, не имеющие прецедента аналогии в истории древнеиндийской науки к современным идеям в языкознании и к намечающемуся единству наук, аналогии, которые все чаще и чаще привлекают внимание исследователей [3]. Однако как бы ни были удивительны эти аналогии и параллели, они имели бы лишь значение исторического курьеза, если бы речь шла об отдельных разрозненных явлениях, или более существенное, но в данном случае не интересующее нас значение, если бы имела место прямая или косвенная преемственность между древнеиндийской и современной традицией. Но, во-первых, говорить о преемственности в обычном понимании здесь нельзя, поскольку, конечно, современное языкознание не может быть возведено к трудам Ф. Килхорна, Т. Бенфея или О. Бётлингка, которые, будучи хорошо знакомы с древнеиндийскими грамматическими трактатами, использовали ряд их приемов. Во-вторых, речь идет в данном случае не об отдельных элементах сходства, а об известном сходстве в комбинации этих элементов; об общих чертах в конфигурации основных проблем древнеиндийского и современного языкознания и — шире — древнеиндийской и современной науки. Основная идея этой статьи и заключается в том, что существует определенный морфологический детерминизм для каждой данной конфигурации наук или научных проблем и, следовательно, должны существовать некоторые закономерности в импликации тех или иных элементов конфигурации. Разумеется, этот детерминизм не всегда достаточно очевиден. Другая мысль заключается в том, что, видимо, в ряде случаев можно говорить об изоморфизме указанных конфигураций, а из этого возникает возможность типологического сопоставления их, причем не на базе отдельных элементов, а на основе известных морфологически детерминированных моделей. Если сказанное верно, то оно нашло бы поддержку в глубоких идеях К. Леви-Строса о структурном анализе мифа [4], Р. О. Якобсона о типологических исследованиях [5] и в ряде концепций в области психологии, культурной антропологии (этнографии), литературоведения, истории религии и т. д. В таком случае сравнение древнеиндийских и современных параллелей кажется более целесообразным, так как оно помогает лучшему пониманию основных проблем и тенденций как древнеиндийской, так и современной науки. Правда, при этом приходится опустить из рассмотрения такие удивительные достижения, как учение древнеиндийских фонетиков, благодаря которому, говоря словами М. Б. Эмено, мы почти на 100 % знаем, как говорили индийцы во времена Панини, тогда как мы можем лишь догадываться о произношении древних греков или римлян [6]. Такое опущение делается нами не потому, что в современной фонетике не нашлось бы аналогий к древнеиндийской, а исключительно из-за того, что это сравнение касалось бы явлений, сходных лишь внешне и занимающих со-

вершенно разные места в соответствующих системах и потому несовместимых друг с другом. Кроме того, даже если бы мы привлекли к сравнению внешне сходные элементы из области современной фонетики, то скорее всего оказалось бы, что они не являются наиболее показательными для определяющей комбинации проблем и идей современной науки.

Для древнеиндийского языкознания и прежде всего, конечно, для «Aṣṭādhyāyī» («Восьмикнижне») Панини в высшей степени характерно то, что сейчас называют системным подходом к языку. Необходимость последовательного осуществления этого подхода вынудила Панини к рассмотрению целого ряда проблем, возникающих при строгом анализе каждой структуры. В книге Панини предлагаются решения этих проблем, обусловленные теоретическими идеями древнеиндийских грамматиков, причем во имя соблюдения этих идей и для сохранения единообразия в приемах описания он, как правило, идет гораздо дальше, чем современные лингвисты в своих работах, посвященных описанию языка. С ним в этом отношении, пожалуй, могут соперничать лишь те, кто работает над машинным переводом и кто согласен пойти на нарушение некоторых естественных связей внутри языка или на приписывание ему новых связей, лишь бы это компенсировалось выигрышем в практическом плане.

При изучении системы неминуемо возникает вопрос об инвариантах и вариантах, ведущий к проблеме тождества. Известно, какую роль играет он в современном структурализме. Древнеиндийские ученые встретились с этой проблемой, анализируя звуковой состав санскрита и обратив внимание на чередование типа *i, ai, e* или *u, au, o* в одних и тех же корнях. Из этих фактов было сделано обобщение, нашедшее отражение в первых двух сутрах первой книги Панини, согласно которому ряд звуков *ā, ai, au* образует собой класс, носящий название *vṛddhi,* а ряд звуков *a, e, o* составляет класс под названием *guṇa,* причем оба эти класса противопоставлены третьему, являющемуся исходным, — нуль звука, *i, u.* Таким образом, была как бы построена некоторая система с двумя осями координат (первой, определяющей качество исходного звука, и второй, описывающей ступень чередования), причем для древнеиндийских грамматиков было совершенно очевидным тождество внутри каждого из этих двух рядов, и в связи с этим была возможна идентификация звуков в указанных двух направлениях. Понятно, что порядок элементов в такой системе не был обратимым, и, следовательно, место каждого элемента и, если можно так выразиться, направление системы были строго определенными. Легко заметить, что учение о *guṇa* и *vṛddhi* предвосхитило теорию индоевропейского аблаута, созданную лишь в XIX в. Показательно, что эта теория явилась наиболее развитой и системологической частью сравнительной грамматики индоевропейских языков. Не случайно, что замечательное открытие Ф. де Соссюра было сделано именно на этой основе: женевский лин-

гвист сделал лишь один шаг вперед по сравнению с тем, что было достигнуто уже в древней Индии за несколько веков до нашей эры. К чести индийских ученых нужно сказать, что они были в более невыгодных условиях, поскольку совпадение кратких *е, о* и *а* в одном звуке в древнеиндийском языке сделало систему чередований не всегда достаточно прозрачной [7].

Открытия в области чередования гласных дали индийским грамматикам хорошую возможность для идентификации морфем разного звукового вида, которые рассматривались как варианты исходной (нулевой) формы, считающейся основной (параллель к учению об алломорфах). Поэтому даже самая разветвленная сеть дериватов не делала систему менее правильной и строгой; наоборот, она подчеркивала лишний раз ее не знающий исключений характер. Такой вывод станет еще более очевидным, если напомнить, что древнеиндийские грамматики охотно перечисляли потенциальные формы, не встречавшиеся в языке (особенно это относится к трудам лексикографов и к Dhātupāṭha в грамматиках); более того, когда происхождение той или иной формы и ее первоначальные связи становились неясными, системный анализ древнеиндийских грамматиков вынуждал их создавать — в нарушение естественных отношений — многочисленные гиперграмматизмы; с другой стороны, во имя тех же принципов навязывались языку новые отношения. Так, например, все именные корни производились от глагольных; при этом, конечно, восстанавливались такие глагольные корни, которых никогда не существовало; но выигрыш в системности компенсировал проигрыш, получавшийся при подобного рода отступлениях от правил живого языка. Может быть, ярчайшим примером системности во что бы то ни стало является утверждение Панини, что *а* в местоимении *sa-* представляет собой замену *d* в местоимении *tad.*

Это стремление индийских грамматиков определить основные исходные элементы и свести к ним множество конкретных манифестаций согласно строгим правилам заставляет вспомнить проблемы, встающие в связи с понятием инварианта при преобразованиях. Древнеиндийские ученые хорошо понимали, что сущность явления остается одной и той же независимо от того, представлено оно в тексте в развернутой или в свернутой форме. Грамматическая традиция, естественно, стремилась оперировать минимально достаточными формами и объяснять все другие как результат развертывания этих форм, тогда как поэзия, во многом являющаяся на древнеиндийской почве аналогом лингвистических теорий, то прибегала к свертыванию тех или иных форм, стремясь к экономии средств, то, наоборот, в порядке *alaṁkāra* (поэтического украшения) причудливо развертывала краткую формулу [8].

Следует особо подчеркнуть, что пределы свертываемости той или иной формулы определялись опять-таки соображениями наибольшей экономии.

Именно этим, а также стремлением к унификации объясняется тот факт, что Панини элементарную модель имени представлял себе не как корень + суффикс (с возможностью дальнейших расширений), а в виде корня с двумя суффиксами. Когда же приходится анализировать более простые факты, например имя, состоящее из корня и окончания (второй суффикс) без первого суффикса, Панини, чтобы сохранить свою формулу, вводит метаобозначение первого суффикса «*v*» и заключает: *lopo veḥ* (VI, Т, 66—67), т. е. «уничтожение (отсутствие) v». Как недавно убедительно показал Аллен, аугмент *v*, по сути дела, является первым случаем введения в лингвистику понятия нулевой морфемы[9], которое снова было открыто лишь в конце XIX в. благодаря трудам Соссюра, Суита и Фортунатова, и продолжает усиленно дебатироваться и в последнее время (см. работы Балли, Якобсона, Годеля, Куриловича, Хенигсвальда и др.). Аллен же удачно подметил еще два факта: во-первых, то, что однозначное использование нулевой морфемы у Панини выгодно отличает его от многих современных ученых, которые без определенных принципов умножают количество морфем такого рода, затемняя тем самым общую картину, и, во-вторых, то, что нулевая морфема в понимании Панини находит совершенно точную аналогию в употреблении нуля в математике. В связи и с тем и с другим снова встает вопрос о структуре из ряда элементов и важной роли места данного элемента в системе. Уместно напомнить, что и нуль в математике является индийским изобретением; связь между этими двумя открытиями, возможно, была вполне закономерной; как бы то ни было, в обоих случаях «система требовала нуля, чтобы быть совершенной »[10].

Древнеиндийским ученым в высшей степени было свойственно умение видеть за реальными манифестациями некие сущности. Наиболее удивительное проявление этой особенности мы встречаем в учении о *sphoṭa*. Долгое время *sphoṭa* трактовалась как некая мистическая сущность или как гипостазированный звук, что, впрочем, не удивительно, если принять во внимание общее мистифицирующее направление в изучении древней Индии и то, что среди самих индийцев существовали разные взгляды на *sphoṭa*. Лишь в последнее время после работы Брафа[11] стало очевидно, что *sphoṭa*, противопоставляясь физическим элементам речи, выступает как лингвистическая единица, являющаяся носителем значения. При этом *sphoṭa* не просто единица фонологического плана, но она существует на разных уровнях анализа (*sphoṭa* звука, слова, предложения и т. д.). Статья Брафа освобождает нас от необходимости более подробно говорить о теории *sphoṭa*. Позволим себе сделать лишь два замечания. Патанджали в *Mahābhāsya* пишет: «один удар барабана разносится на 20 пада, другой на 30, третий на 40; *sphoṭa* же остается таковой (т. е. одной и той же); возрастание (длины) вызывается звуком »[12]. По нашему мнению, в этой цитате, как и в некоторых других высказываниях, нельзя

не видеть первый подступ к проблеме инварианта и варианта и первую попытку провести различие, как это делается со времен Соссюра, между языком и речью. Другой великий лингвист Индии Бхартрихари писал, что временная диатеза звука (и, добавим, других единиц плана выражения) является просто средством для раскрытия не имеющей изменения во времени неделимой *sphoṭa*[13]. И здесь лингвист, пытающийся решить проблему фонологического и фонетического времени, или психолог, исследующий вопрос о специфике восприятия в связи с распределением времени, найдут для себя немало интересных и вполне современных идей[14].

Бхартрихари и другие лингвисты-философы школ миманса и ньяя интересовались примерно тем же кругом вопросов в связи с дискуссией об отношении слова и предложения, о том, что является исходным — первое или последнее. И в этой области считали долгое время, что учение Бхартрихари о нереальности слов (*asatya*) представляет собой одну из разновидностей мистицизма. Мистический туман вокруг учения Бхартрихари рассеялся лишь тогда, когда современные лингвисты полностью усвоили то, что было совершенно очевидным для индийского ученого, а именно, что определяющим является предложение, своего рода лингвистическое поле, вне которого слова как средство коммуникации не функционируют, и лишь в этом поле они приобретают определенный смысл существования. Нереальность слов понималась индийским лингвистом в том плане, что слова определяются через предложение и потому они являются результатом известного абстрагирования. В литературе последних лет достаточно подробно говорилось о близости взглядов Бхартрихари к современной точке зрения[15]. Поэтому здесь придется лишь указать (без какой-либо аргументации) еще на два момента, сближающих индийских ученых и современных лингвистов. Во-первых, принцип определения слова у Бхартрихари по существу является дистрибутивным[16]. Во-вторых, выясняя природу предложения, древнеиндийские грамматики нередко говорят о *yogyatā,* т. е. о сочетаемости слов друг с другом, в пределах которой фраза не становится бессмысленной (ср. учение Виттгенштейна об обусловленности возможности сочетания слов их логической природой[17] и — более отдаленная аналогия — принципы выделения отмеченных кортежей в некоторых теоретико-множественных моделях языка). Следовательно, по существу речь идет здесь о некоторых классах слов, обладающих определенной валентностью и способностью к строго обусловленной субституции[18]. Естественно, что эти классы могут проявляться лишь в строго определенных рамках восприятия. Следующий шаг должен был заключаться в выдвижении проблемы ожидаемости, тесно связанной с распознаваемостью и столь популярной в современной прикладной лингвистике[19]. Этот шаг отчасти и был сделан индийскими учеными, однако в ином плане, чем в современ-

ном языкознании. Мы имеем в виду учение об *ūsatti*, или *samnidhi*, — об ожидаемости следующего слова после ряда данных, но во временно́м плане.

До сих пор говорилось о некотором комплексе идей древнеиндийской грамматики, изоморфном определенной комбинации идей современной лингвистики. Целесообразно будет также указать (хотя бы кратко) некоторые принципы описания и ряд особенностей языка, используемого в древнеиндийских грамматиках.

Одним из самых существенных принципов в грамматической литературе древней Индии является принцип полноты описания. В своей грамматике, содержащей около 4000 сутр, бо́льшая часть которых состоит из очень небольшого числа слогов, Панини сумел дать исчерпывающее описание древнеиндийского языка, с которым в этом отношении не может сравниться ни один из европейских опытов. «Дескриптивная грамматика санскрита, которую Панини довел до ее высшего совершенства, — писал Л. Блумфилд, — является одним из величайших памятников человеческого разума и (это нас интересует больше) необходимой моделью для описания языков»[20]. И действительно, такая полнота описания до сих пор остается образцом для современной лингвистики. Для Панини сколько-нибудь субъективные критерии почти не существуют; в отличие от лингвистов других эпох и других школ Панини не делает разницы между очевидным и неочевидным, понятным и непонятным, у него нет столь обычных в грамматиках «и т. д.», «и т. п.», «и др.». Поэтому иногда некоторые его сутры производят странное впечатление на человека, привыкшего к другим образцам, потому что в них сообщается то, что кажется самоочевидным. Когда же у Панини встречается сутра, в конце которой напрашивается нечто эквивалентное нашему «и т. д.», то оно получает свою полную расшифровку в списках слов, прилагаемых в конце грамматики. Лишь в самое последнее время стала в достаточной степени осознаваться важность полноты анализа, и лучшие современные работы пытаются воплотить этот принцип в действительность.

Выше отмечались элементы дистрибутивного анализа у древнеиндийских грамматиков. Есть они и у Панини. В этой связи особенно хотелось бы отметить описание падежей (II, 3), где исчерпывающе описывается их окружение и правила сочетаемости с другими классами слов[21]. Точно так же едва ли где-нибудь, кроме современного языкознания, можно найти такое понимание сущности морфологического использования результатов фонетических процессов, как у Панини (ср., например, устанавливаемые им зависимости ступени гласного корня от принадлежности слова к той или иной категории, от характера суффикса и т. д.). Поэтому не будет преувеличением, если мы скажем, что грамматике Панини присущи некоторые черты морфонологического анализа.

Метод описания, используемый Панини и многими другими древнеиндийскими грамматиками, по праву можно назвать формальным, поскольку его цель — вскрыть очертания системы в объективных и подвергающихся измерению терминах без апелляции к значению, если не считать некоторых, впрочем незначительных, исключений. Об этой стороне метода древнеиндийских грамматиков уже немало написано; параллели же с современной лингвистикой в данном случае настолько очевидны, что сейчас нет оснований останавливаться на этом дольше.

Зато целесообразно сделать ряд замечаний в несколько ином плане. Метод Панини можно назвать формальным и из-за особенностей языка, используемого в его грамматике. Формулы Панини необычайно кратки и экономны. Их перевод на любой другой язык оказывается в несколько раз длиннее, чем соответствующий древнеиндийский текст. Эта экономия в средствах выражения, общая для подавляющей части научной литературы древней Индии, дополняется экономией по существу. Когда какая-либо категория состоит из *x* элементов, причем *x* является наиболее сложным, тогда обычно описывают — пусть даже в нарушение естественного порядка — элементы 1, 2, 3,... вплоть до *x*–1, а затем указывают, что все остальное в данной категории относится к элементу *x*, который, следовательно, определяется по методу исключения. Примерно таким образом анализируется родительный падеж у Панини, разумеется, с той разницей, что анализ осуществляется и изнутри, когда простое исключение оказывается двусмысленным или просто нереальным.

Но гораздо более существенным, чем краткость и экономичность сутр Панини, является тот факт, что при описании он пользуется не просто языком, а метаязыком [22], построенным по совершенно особым принципам. Древнеиндийские лингвисты отчетливо сознавали, что они пользуются метаязыком; а Патанджали позволял себе иронизировать: когда мы говорим «*agni* (огонь) имеет суффикс -*eya*», то мы, конечно, не прибавляем суффикс к золе [23]. В связи с этим древнеиндийским грамматикам пришлось поставить вопрос об автономном употреблении слов и, следовательно, о различении тех категорий, которые на языке современной семантики назывались бы «*sign vehicle*» и «*designatum*» [24]. Значительная часть сутр Панини вообще не поддается никакой интерпретации, если не известен специальный код. Обычно это бывает в том случае, когда употребляются знаки типа *symbol* и в меньшей степени *index-sign* (по классификации Пирса). В тех же случаях, когда встречаются знаки типа *icon*, могут возникнуть некоторые основания для интерпретации соответствующей сутры средствами обычного языка. Однако и здесь, разумеется, единственно правильный путь состоит в том, чтобы не поддаваться соблазну и рассматривать язык данной сутры как метаязык. Простейшие примеры, как I, 1, 4, когда выбор между двумя значениями сутры за-

висит исключительно от знания метаязыка, в ключе которого и достигается правильное решение, убеждает нас в необходимости рассматривать язык Панини как метаязык в гораздо большей степени, чем это делалось до сих пор.

Здесь, конечно, нет возможности говорить о типах знаков (или типах кода), используемых древнеиндийскими грамматиками, и тем более об их употреблении и о возможных закономерностях в применении того или иного кода, так как все это относится уже к деталям. Важнее подчеркнуть, что Панини использовал в своей грамматике язык такой высокой степени алгебраизации, которая может казаться идеалом для современных лингвистов [25].

Выше говорилось о том, что древнеиндийские лингвисты подошли к пониманию класса лингвистических единиц. Тут следует указать и на то, что класс определялся не только извне, но и изнутри: он определялся характерным расположением единиц, занимающих строго определенные места и составляющих системы. Понятие места внутри класса — неотъемлемая особенность многих лингвистических формул. Так, например, без этого нельзя понять те заключения, которые основаны на Pratyāhārasūtra. Понятно, что введение понятия места в классе способствовало еще большей формализации и лаконичности языка древнеиндийских грамматических трактатов.

Иногда при чтении индийских научных работ (прежде всего философских) в тех местах, где дается аргументация или доказательство, создается впечатление, что авторы этих трудов имеют дело не с сущностями, а с языком, говорящим о них, и что знание операций «синтаксического» плана было зачастую единственным основанием для вывода. Может быть, именно этим следует объяснять некоторое небрежение, в котором находилась проблема доказательства в ряде школ древнеиндийской науки.

Очень высоко оценивая достижения древнеиндийского языкознания, мы бы не хотели впадать в преувеличения, допускаемые некоторыми учеными, которые готовы считать, что знакомство с Панини привело к открытию сравнительно-исторического метода [26] или что его начало следует искать уже в древней Индии [27]. Недостатки индийского языкознания были существенны (например, почти полное отсутствие доказательств или излишества формального анализа, приводившие нередко к чисто внешним операциям, носившим характер игры и совершаемым ради эстетического удовольствия [28] и т. д.). Однако наша цель заключалась в другом, хотя, конечно, и разбор недостатков индийского языкознания был бы в известной степени поучительным.

Точно так же здесь не ставится вопрос о причинах именно такого, а не какого-нибудь иного развития древнеиндийского языкознания или о различиях между ним и греческой или римской грамматической традицией, хотя эти различия, видимо, в значительной мере объяснялись специфическими особенностями в развитии древней Индии: вера в божественную силу слова [29], непрере-

каемый авторитет Вед, устная традиция (отсюда тщательный анализ текста, экономия средств выражения, мнемоника), долгое отсутствие письменности и т. д.

В этой статье нам казалось более важным обратить внимание на самый круг основных проблем индийского языкознания как на нечто данное и самодовлеющее и сравнить это с аналогичным сочетанием проблем современной лингвистики.

В заключение хотелось бы только еще указать, что многие особенности, свойственные древнеиндийскому языкознанию, разделялись и другими науками и искусством того времени: они все вместе и образовывали ту специфическую комбинацию идей, представлений, проблем, о которой говорилось вначале. Понятно, что знаменитая теория древнеиндийской поэтики *dhvani* представляет собой соответствие уже упоминавшейся теории *sphoṭa*, соответствие, которое станет более очевидным, если обратиться к классификации *dhvani*[30]. Исключительное внимание к вопросам метрики и к игре слов[31]; особенности древнеиндийского театра с попранием целого ряда условностей и, наоборот, включением в свой арсенал элементов, присущих кинематографии; структурность индийского танца, тяготеющего к типовому, а не индивидуальному; теснейшая связь логики[32] и юриспруденции с грамматикой; фактическое отсутствие историографии и полное игнорирование вопросов, связанных с хронологией; интерес к тому, что лежит за пределами видимой манифестации, к символу; некоторые черты индийских религиозных представлений[33]; особенности индийской математики и т. д. и т. д. — все это, по нашему мнению, должно быть учтено при определении той специфической конфигурации проблем и идей, которая характеризовала древнеиндийскую науку и искусство. Лишь сравнение с учетом этого широкого фона позволит полностью оценить степень изоморфности идей древнеиндийской грамматики и современной лингвистики.

Примечания

[1] См.: International Encyclopedia of United Science. Vol. 1. № 1—3. 1986—1939; *Б. Хансен.* Понятие поля как синтез естественнонаучных и гуманитарных традиций в социологии // Вестник истории мировой культуры. 1957. № 4: 40—48.

[2] См. *В. Гейзенберг.* Философские проблемы атомной физики. М, 1953.

[3] См.: рецензию Блумфилда на кн.: *B. Liebich.* Konkordanz Pānini-Candra // Language. Vol. 5. 1929: 268—274; *M. B. Emeneau.* India and Linguistics // JAOS. Vol. 75. 1955: 145—153; *J. Brough.* Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians // Transactions of the Philological Society. London, 1951: 27—46; *J. Brough.* Some Indian Theories of Meaning // Ibid. 1953: 161—176; *W. S. Allen.* Phonetics in Ancient India // A guide

to the Appreciation of the Earliest Phoneticians. Oxford, 1953; *W. S. Allen*. Zero and Pāṇini // Indian Linguistics. Vol. 16. 1954: 106—113; *W. S. Allen*. Structure and System in tne Abaza Verbal Complex // Transaction of the Philological Society. London, 1956 (особенно с. 175); несколько в ином плане подходит к вопросу Л. Рену, из работ которого, помимо перевода грамматики Панини («La grammaire de Pāṇini». Fasc. 1—3. Paris, 1948—1954, см. критику П. Тиме: *P. Thieme*. Pāṇini and the Pāṇiniyūs // JAOS. Vol. 76. 1956: 1—23), стоит отметить: L'Inde classique. T. 2. Paris, 1953. § 1508—1578; Terminologie grammaticale du sanskrit. P. 1—3. Paris, 1942; Études védiques et pāṇinéennes. T. 1—8. Paris, 1955—1961; Histoire de la langue sanskrite. Lyon, 1956: 62 et suiv., перевод грамматики Шарандевы Durghaṭavrtti и др. Показательно внимание Р. О. Якобсона к древнеиндийскому учению о *sphoṭa*. См. *R. Jakobson*, *M. Halle*, *C. G. M. Fant*. Fundamentals of Language. 's-Gravenhage, 1956.

[4] См. *Claude Lévi-Strauss*. The Structural Study of Myth // Journal of American Folklore. Vol. 68. 1955. Myth. A Symposium: 428—444.

[5] См. *R. Jakobson*. Typological Studies and Their Contribution to Historical Comparative Linguistics // Rep. for the Eight International Congress of Linguists. Oslo. 5—9 August 1957. Supplément. Oslo, 1957: 3—11.

[6] См. *M. B. Emeneau*. India and Lingvistics: 147.

[7] Ibid.

[8] См.: *L. Renou*. Sur l'économie des moyens linguistiques dans le Ṛgveda // BSL. T. 50. 1954: 47—55; Le problème de l'ellipse dans le Ṛgveda // Etudes védiques et pāṇinéennes. T. I. Paris: 29—44; L'hypercaractérisation dans le Ṛgveda // Ibid: 45—70.

[9] См. *W. S. Allen*. Zero and Pāṇini.

[10] См. *S. R. Das*. The Origin and Development of Numerals // IHQ. Vol. 3. 1927.

[11] См. *J. Brough*. Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians.

[12] *Patañjali*. Mahābhāsya / Hrsg. von F. Kielhorn. I: 181: bherim āhatya kaścid viṁśati padāni gacchati kaścit triṁśat kaścic catvāriṁśat, sphoṭaś ca tāvān eva bhavati, dhvanikṛtā vṛddhiḥ. См. также: *B. Liebich*. Über den Sphota // ZDMG. Bd. 77, 1923: 208—219; *P. Ch. Chakravarti*. The Philosophy of Sanskrit Grammar. Calcutta, 1930 (Ch. IV. Theory of Sphoṭa).

[13] *Bhartṛhari*. Vākyapadiya I, 48. См. *J. Brough*. Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians: 37.

[14] Интересные аналогии можно найти в статье *H. Mol, E. M. Uhlenbeck*. The Analysis of the Phoneme in Distinctive Features and the Process of Hearing // Lingua. Vol. 4. 1964: 167—193 и в некоторых других работах тех же авторов.

[15] См.: *J. Brough*. Some Indian Theories of Meaning; *P. Ch. Chakravarti*. Op. cit. (Ch. IX. Grammar in Other Systems of Thought).

[16] Отчасти это же можно видеть в учении ньяи и мимансы об ākānkṣā — возможности выразить тот или иной смысл в зависимости от сочетаемости с другими словами в предложении.

[17] См. *L. Wittgenstein*. Tractatus Logico-Philosophicus. London, 1922.

[18] См. интересные мысли, отчасти перекликающиеся с указанной точкой зрения, в статьях: *W. V. Quine*. Notes on Existence and Necessity. Semantics and Philosophy of Language // A Collection of Readings Edited by Leonard Linsky. The University of Illinois. 1952: 77—94; *B. Mates*. Synonymity // Ibid: 111—138.

[19] Ср., например, *Roger W. Brown, Donald C. Hildum.* Expectancy and the Perception of Syllables // Language. Vol. 32. 1956: 411—419 a. o.

[20] См. Language. Vol. 5. 1928: 268.

[21] См. *B. Liebich.* Die Kasuslehre der indischen Grammatiker verglichen mit dem Gebrauch der Kasus im Aitareya-Brahmana (Ein Beitrag zur Syntax der Sanskrit-Sprache) *A. Bezzenberger.* Beiträge zur Kunde der indogermanischen Sprachen. Götingen. Bd. 10. 1886: 205—233.

[22] См. *W. S. Allen.* Structure and system in the Abaza Verbal Complex: 175.

[23] См. *J. Brough.* Theories of General Linguistics in the Sanskrit Grammarians: 29.

[24] См. *Charles W. Morris.* Foundations of the Theory of Sings // International Encyclopedia of Unified Science. Vol. 1. № 2. Chicago, 1938: 3.

[25] Ср.: *O. Jespersen.* Analytic Syntax. København, 1937.

[26] См. *M. B. Emeneau.* India and Linguistics и критику в статье *A. Master.* Jones and Pāṇini // JAOS. Vol. 76. 1956: 186—187.

[27] Ср.: *А. П. Баранников.* Элементы сравнительно-исторического метода в индологической лингвистической традиции // Вопросы языкознания. 1952. № 2: 44—61.

[28] Ср., например. Панини I, 1, 1, где ради начала книги в нарушение твердого порядка (сначала субъект, потом предикат) на первое место ставится предикат, тем более что им является *vṛddhi* 'увеличение', 'возрастание' — слово, вызывающее приятные ассоциации.

[29] См.: *L. Renou.* Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques // Studia Indologica Internationalia. I. 1954: 1—12; *L. Renou.* Les pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda // Études védiques et pāṇinéennes. 1: 1—27.

[30] См. например: *F. Edgerton.* Indirect Suggestion in Poetry: A Hindu Theory of Literary Aesthetics // Proceedings of the American Philosophical Society. Vol. 76. № 5. 1936: 687—706; *L. Renou.* Le dhvani dans la poétique sanskrite // Adyar Library Bulletin. Vol. 18: 1—20; *S. K. De.* Studies in the History of Sanskrit Poetics.

[31] См: *L. Renou.* Art et religion dans la poésie sanskrite: le «jeu de mots» et ses implications // Journal de Psychologie Normale et Pathologique. 1951: 280—285.

[32] См. *J. F. Staal.* Correlations Between Language and Logic in Indian Thought // BSOAS. 23. № 1. 1960: 109—122.

[33] См. *G. Dumézil.* Les dieux des indo-européens. Paris, 1952 (Chap. I, 2).

1961

К ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ ЗНАКА В ДРЕВНЕИНДИЙСКОМ

Подобно тому как в архаичных космогонических и антропогонических мифах появлению человека предшествует создание твердой материальной опоры, обычно земли, среди хляби хаоса (из пены, ила, грязи и т. п. в наиболее интересных с данной точки зрения вариантах) и дальнейшая демиургическая деятельность по укреплению, расширению, совершенствованию и «объектному» заполнению этой основы, — так и в истории становления сознания человека главной задачей становится создание духовной опоры и ее последующее развитие-возрастание. Такой опорой во всех известных культурах человек полагает смысл (ср. мысль, воплощающуюся в слове, указующем дело и в нем в конце концов реализующем мысль, ему, слову, предшествующую, согласно наиболее распространенной схеме).

Уже этот контекст смысла позволяет с достоверностью говорить о его логосной природе, суть которой — применительно к данной ситуации — в соответствии и как бы созависимости всех трех членов триады мысль — слово — дело, в аналогичном соотношении мира и самой этой триады, в понимании слова как творчески зиждительного начала, с одной стороны, и, с другой, как инструмента-средства, обладающего способностью адекватно описать («ухватить») мир, выявить смысл его сотворения, существования, назначения, выступающего как телеологическая доминанта космогонических и антропогонических процессов. Отчасти уже в силу сказанного понятно, что смысл не может не быть положительным в самом своем истоке (ср. русск. *смысл* из праслав. **sъ-myslъ*, букв. — ‘благой смысл’ /мысль/, ср. др.-инд. *su-mánas*, *su-mántu-*, *su-mánman*, др.-греч. εὐ- μενής, εὐ- μένaια, εὐ- μενέω и т. п., где первый член всюду восходит к и.-евр. **su-*/**esu-* ‘хорошо’, а второй к корню **men-*, которым обозначаются разные виды психо-ментальной деятельности).

И в этом отношении смысл подобен слову, этот смысл в себе несущему (ср. русск. *слово* из праслав. **slovo*, не отделимого от *слава* из праслав. **slava* : и.-евр. **k'leu-/*k'lou-/*k'lū-*; идея положительности эксплицирована в таких словах того же корня, как др.-инд. *su-śravas*, букв. — 'хорошо-славный', или др.-греч. εὐ- κλεής, то же, εὔ- κλεια, εὐ- κλεΐζω 'прославлять', букв. 'хорошо славить' и т. п.).

«В поисках смысла» — так можно обозначить основной смысл, основную задачу, основную цель существования человека в духе. Если «поиск смысла» не безуспешен (а это не просто статистически наиболее частый вариант, но естественное следствие исходной установки и того соответствия мира и смысла, о котором уже упоминалось и которое определяет главное в «геометрии» бытия человека в мире), этот поиск приводит к нахождению, открыванию, рождению н о в ы х смыслов и углублению известных ранее, к расширению и укреплению этой «смысловой» terra ferma, к становлению логосного универсума, наконец, к выдвижению задачи проверки достоверности соответствия нового смысла как слову, так и делу, т. е. миру, и к тому, чтобы смысл стал самодовлеющим явлением, категорией о с о з н а в а е м о й человеком, который получает возможность сознательно (по крайней мере в «сильных» ситуациях) осмыслять нечто до конца еще семантически не проявленное, т. е. находить сам смысл, иначе говоря, различать смысл-объект и «мета-смысл» как вторичную операцию осмысления смысла с соответствующей его экспликацией.

Язык, несомненно, лучший свидетель и — более — интерпретатор того, как совершается этот процесс, и именно он первым оповещает о новой ситуации — формировании ключевой логосной связи между языковой и внеязыковой (будь то «подъязыковая» или «надъязыковая») сферами, между обозначающим и обозначаемым, между, — говоря почти непоправимо огрубленно, но зато на «известном» языке, — формой и содержанием. Возникновение же знака как наиболее яркого проявления категории з н а к о в о с т и и осознание ее хотя бы на уровне особого типа поведения — семиотического — открывают уже принципиально иной этап в духовном развитии человечества, плодами которого и являются, по сути дела, все достижения культуры. Последняя, понимаемая и в ее предельной глубине и этимологически, как трактует ее сам язык (*cultūra* : *colo*, о возделывании-взращивании), возможна только при условиях острой потребности в о т р а ж е н и и - о с в о е н и и мира и человека, в умении вторично воссоздать их, но в ином материале и форме, нежели создал их демиург при п е р в о м творении. Это в т о р о е творение имеет своей целью прорыв в некую новую сферу, которая отразила бы сущее и в которой для этого и формируется знаковое пространство, необходимая предпосылка культуры. Почти на тех же основаниях Богу обоих заветов и

миру, им созданному, понадобился человек — как «малый мир» (микрокосм), как свидетель, как то зеркало, которое, начав с отражения, на основе отражаемого переходит к воссозданию нового самодовлеющего мира в духе, в знаке, в слове.

Типологическое обозрение разных культурных традиций с несомненностью подтверждает простую, но нередко упускаемую из вида зависимость: чем выше (богаче) культура, тем она с е м и о т и ч н е е по существу. При этом «семиотичность» проявляет себя не только и не столько в мелочной дифференциации и утомительных условностях, сколько в знаковом полиглотизме, в характере организации отдельных знаковых языков и принципах их сведéния в знаковый универсум, в потенциях к развитию, в формировании широкого и глубокого знакового сознания. Именно в этом смысле каждая великая культура подчеркнуто семиотична (и если мы этого не ощущаем, то обычно это происходит или потому, что мы не только не знаем «языка» данной культуры, но часто и не осознаем, что перед нами «язык», или, напротив, потому, что мы находимся внутри «своей» — исконно или вторично, но хорошо усвоенной — культуры, специфики которой можно и не осознавать, считая ее естественной). Но в каждой великой культуре формы этой семиотичности и степень «поверхностной» явленности ее различны и в каждом конкретном случае требуют особого описания, которое, собственно, и позволяет с достаточным основанием говорить о смысловом каркасе данной культуры и о механизме порождения смыслов, действующем в ней.

Повышенная семиотичность древнеиндийской культуры вне всяких сомнений. Здесь нет смысла говорить о деталях, в частности, об «экзотических» для усредненного «европейского» (или «русского» традиционного) сознания — тем более, что древнеиндийский вариант для этого сознания не представляется крайним в отличие, например, от древнекитайского (ср. «китайская грамота») и некоторых иных. Также нет необходимости останавливаться и на общих характеристиках, о которых говорится в других частях работы (как в этом томе, например, в связи с ведийской моделью мира, так и в следующем * — особенно подробно по поводу анализа пьесы Шудраки «Глиняная повозка») и в исследованиях ряда других авторов [1]. Пожалуй, стоит лишь напомнить, что знаковость древнеиндийской культуры была в высочайшей степени ориентирована на ритуал и прочнее всего укоренена именно в нем; — что она стала предметом экзегетических и «метаритуальных» объяснений и спекуляций в обширной комментаторской литературе, начиная уже с ведийской древности, которая стала опытным полем для дальнейшего развития идеи знаковости; — что благодаря этой ритуальной и «метаритуальной»

---

* Статья готовилась автором для неосуществленного издания. — *Ред.*

(комментаторской) традиции в древнеиндийской культуре выработалась исключительно тонкая способность к различению конкретного, эмпирического, зримого, феноменального и той подлинной высшей реальности, которая стоит за всем этим; — что данные органов чувств не просто отвергались, но за ними видели преобразованные, часто до неузнаваемости, до полной противоположности, образы-знаки сущего, которые, в частности, могут быть и открыты при признании относительности чувственных данных и понимании того, что с человеком ведется божественная игра (*māyā*), которую нельзя свести только к иллюзии-обману [2], но должно в определенных ситуациях видеть в ней и средство обучения человека ориентации в многоуровневом пространстве сущего и выработки той знаковой «чуткости», которая была так характерна для древнеиндийской культурной традиции — от лучших представителей религиозного умозрения, непосредственно размышлявших над тем, что обозначалось как *lakṣaṇa*, *ketu* и т. п., и до рядовых участников ритуального действа.

Поскольку современная наука не располагает достаточно проработанной и вместе с тем надежной реконструкцией древнеиндийской модели мира, понимаемой [3] как конструкт, с помощью которого выявляются «рабочий» состав культурных ценностей и их правдоподобная конфигурация, сами по себе не выводимые из хаоса эмпирических данных с нужной степенью достоверности, — трудно судить обо всех деталях той «семантизации» (и «семантизирующей» функции в целом), благодаря которой лишенная смысла материя перерабатывается в исполненный высоких смыслов дух, но едва ли будет ошибочным заключение, что энергия этой «смысловой» или «смысло-оформляющей» тяги, зафиксированная в свидетельствах древнеиндийской культуры, представляет собой выдающееся явление, ибо именно здесь, кажется, в большей степени, чем где бы то ни было еще, эта «тяга» достигает того высшего в истории мировой культуры предела, где она как бы снимает самое себя ради открывающегося нового духовного пространства, в котором бытие и истина неразрывно связаны между собой и где обнаруживает свое присутствие высшее начало — душа ли, Бог, бесконечное сознание (*jñāna*) или блаженство (*ananda*).

Такие исключительные (даже «предельные») случаи нуждаются в специальном изучении, и, возможно, его следует начинать с анализа коллективных бессознательных когнитивных структур, которые надежнее всего заявляют о себе именно в языке и основных категориях культуры, часто более или менее непосредственно связанных с языком в своих основаниях. Вопрос о том, каким образом данный язык мотивирует смысл, вкладываемый им в понятие знака, один из главных на этом пути, и ответ на него позволяет понять, на пересечении каких смыслов и культурных ценностей, отсылающих, кстати, и к

вне культуры лежащему субстрату, складывалось понятие знака в разных традициях. Выяснение этих условий важно не только в связи с темой семантической мотивировки обозначения знака и, следовательно, со сферой причинности и реконструкции. Оно необходимо и потому, что с его помощью можно определить более широкий знаковый комплекс, ядром которого является знак sensu stricto, и даже (отчасти) прагматические функции и этого комплекса и самого знака.

Что касается таких знаковых комплексов, прежде всего их объема и структуры, то особенно благоприятные условия возникают в случае, когда разные, хотя и связанные между собою, элементы комплекса кодируются общим языковым элементом. Классический пример — русская триада *знак* — *знамя* — *знамение* (: *знать*, *значить*, *знаменовать* и т. п.). Однако нужно напомнить: сколь бы значительную роль ни играла в выстраивании этого единства языковая форма, она не только «формирующая» причина, но и следствие, «формируемое» иным началом — надъязыковым. Это начало обнаруживает себя и при условии частичного[4] или даже полного разнообразия в кодировании элементов этой триады. Более того, в знаменитом *In hoc signo vinces* слово *signum* есть и знак, и знамя, и знамение одновременно (ср. рассказ о видении Константина — *Euseb*. Hist. eccles, IX, 9 и др.)[5].

Что же касается прагматических аспектов знака, то в этом отношении великие культурные традиции, особенно в наиболее творчески напряженные свои периоды, могут весьма существенно отличаться друг от друга. Во всяком случае древнеиндийская традиция никак не предполагала (в отличие от раннехристианской в ее византийском варианте) идеи выбора, основанной на приятии-преданности знаку или его неприятии-предавании-отвержении (ср. σημεῖον ἀντιλεγόμενον, знамение пререкаемое). Также и идея различения (διάκρισις) формировалась по-разному: различать надо было ни «печать Агнца» от «начертания Зверя», ни два противоположных смысла, угнездившихся в недрах амбивалентного знака[6], но знак от не-знака и знак от сверх-знака. Поэтому требование быть «знающим значение знаков и знамений» (*Porphyr*. De abstin. II, 49) как важная в свете неоплатонизма задача в индийском контексте занимало другое место (а это требование, действительно, существовало) и имело иной, более ограниченный смысл. Если «модальность этих элементов внутри христианской символики как целого всякий раз определяется центральным аспектом этого целого: сакральный знак и символ есть «знамение», требующее «веры» (как доверия к верности Бога), и одновременно «знамя», требующее «верности» (как ответа на «верность» Бога)»[7], то в индийском «знакопользовании» знак привлекал особое внимание к себе как средство-способ психофизического воздействия на глубины подсознательного с вполне практической целью изменения наличного состояния на то,

которое человеку нужно и к которому он сознательно стремится. В изменении психофизической статики и в определении динамики и направления этого изменения роль знака в Индии была и велика и осознанно отмечена, о чем не раз писалось в соответствующих трактатах. Йога в этом плане занимает особое место. Предельно-идеальная «знаковая» задача в Индии, начиная с древности, состояла скорее в том, чтобы пройти весь путь знаковой перспективы до последней ее глубины, до ее крайнего элемента и, выйдя за ее пределы, снять полностью проблему знака. Этот выход в пространство, мыслимое как «транс-знаковое», сулил вхождение в пространство высшей реальности, абсолютного, т. е. того, что более всего интересовало индийских мыслителей и где их достижения имели особое значение.

* * *

Обращает на себя внимание весьма богатая и разветвленная синонимика слов, обозначающих в древнеиндийском знак или отдельные институализированные его виды (знамя и др.). Количество достоверных примеров — около трех десятков слов, причем некоторые из них представляют собой разные словообразовательные типы от одного и того же корня (ср. *lakṣ-*, *ket-*, *jñā-*, *sūc-* и др.). Ср. для выражения понятия «знак» такие слова, как *lakṣa-*, *lakṣana-*, *lakṣya-*, *keta-*, *ketana-* (ср. и *ketu-*), *cihna-*, *lāñchana-*, *dhvaja*, *saṃjñā*, *abhijñāna-*, *prajñāna-*, *liṅga-*, *vyañjakā-*, *sūcanā*, *sūcaka-* и др.; для «знамя» — *patākā* (варианты в буддийском санскрите и у лексикографов *paṭākā*, пали *paṭāka-*, пракр. *paḍāgā* и др.), *patakikā*, *dhyaja-*, *dhvajapaṭa-*, *ketu-*, *ketana-*, *vaijayantī* и т. п. Судьба этих слов, принципы их употребления, объем обозначаемых ими понятий, распределение во времени, в пространстве, о чем можно судить прежде всего по соответствующим текстам, наконец, типы семантического мотивирования этих слов весьма различны, и только специальное исследование могло бы воссоздать картину целого. Впрочем, реально такая картина была бы объектом рассмотрения исследователя; в древнеиндийской традиции она могла бы стать таким объектом только для «совокупного» наблюдателя. Поэтому и сейчас, в этой работе, целесообразнее подвергнуть имеющиеся данные аналитической процедуре, восстанавливая широкий спектр разных мотивационных типов обозначения знака и — в известной, разумеется, ограниченной степени — самое типологию восприятия и усвоения понятия знака через языковую форму.

Основное внимание далее будет уделено слову *liṅga-*, так как оно в наиболее очевидном варианте отражает направление той «тяги», которая так властно определяла развитие древнеиндийской культуры. Это слово с избранной здесь точки зрения показательно и в других отношениях. Прежде всего извес-

тен его конкретный и первичный денотат и знак этого денотата — ритуальные предметы конической формы, причем этот знак в свою очередь выступает как вторичный денотат слова *liṅga-*. Кроме того сфера употребления этого слова и соответствующих ему понятий очень широка — не только анатомия и физиология, но и ритуал, мифология, изобразительное искусство и архитектура, поэтика, риторика, грамматика и логика и т. п. Наконец, индоевропейский контекст др.-инд. *liṅga-* очень широк, весьма показателен и многое объясняет именно в смысловой обусловленности-мотивированности этого древнеиндийского слова[8].

Говоря в общем, слово *liṅga-* в древнеиндийском[9] обозначало прежде всего знак, признак, примету, с одной стороны, и мужской детородный член (membrum virile) — и сам по себе и его искусственное изображение ритуального характера, с другой. Это слово появляется относительно поздно, собственно, в самом конце ведийского периода. Оно отмечено в Упанишадах и далее у Панини и Яджнявалкьи, в «Махабхарате», в сутрах («Катьяяна-Шраута-сутра», «Канада-Вайшешика-сутра»), в литературе *kāvya*, в трактатах по грамматике, логике, риторике. Отсутствие слова *liṅga-* в ранних текстах (в частности, в «Ригведе», где нет никаких следов слов с корнем *liṅg-*) нельзя объяснить запретом на тему или на упоминание самой реалии[10], но скорее этот пробел можно объяснять отсутствием в «Ригведе» Шивы и следов его культа, провоцировавших появление этого слова и соответствующих реалий (впрочем, не исключаются и некоторые другие объяснения), которые, собственно, и определили особый, условно говоря, «шиваитский» вариант фаллизма. Во всяком случае в гимне к Индре (RV VII, 21, 5) содержится призыв не позволить почитателям детородного члена проникнуть в благое дело (жертвоприношение) ведийской общины[11], а в другом гимне к тому же Индре (X, 99, 3) возникает мотив поражения-сокрушения почитателей члена (ср. *ghnáñ chiśnádevā...*). Эти примеры свидетельствуют, что фаллический культ был известен и ведийским ариям, но как нечто чужое и чуждое, отрицаемое, ложное, вредоносное и опасное[12].

Но и в доведийский (и даже доиндоарийский) и в послеведийский периоды фаллический культ был в расцвете, и есть основания утверждать, что по временам он был главным и уж во всяком случае имел санкцию официального установления. О распространенности этого культа в Хараппе можно судить по изображению на ряде печатей итифаллического божества (ср. выше RV X, 86, 16—17), обозначенного еще Маршаллом как «Proto-Śiva», и по большому количеству предметов конической формы, представляющих собой стилизованные изображения фаллоса[13]. Несмотря на сомнения Бэшема[14], мотивы которых остаются им не раскрытыми, представляется весьма правдоподобным расширение контекста этого культа как на собственно индийском

материале, так и на основании богатейших типологических данных. Это расширение предполагает учет соотносимого с мужским женского элемента (др.-инд. *yoni-* 'vagina'), который скорее всего символизировался кольцеобразными (с отверстием) камнями, понимаемыми как стилизованный знак женского начала (ср. горизонтальную «положенность» этих камней при вертикальной «поставленности» [или, по крайней мере, направленности] конических предметов в свете схемы архаической модели мира [круглое по идее горизонтальное пространство, прорезаемое в центре осью мира, axis mundi, или иными ее вариантами, чаще всего мировым деревом] и одной из основных раннеархитектурных конструкций [ствол /тело/ колонны, как бы прорастающий сквозь ее базу; об образе дерева, лежащего в основе колонны, писалось не раз]). Этот женский символ естественнее всего соотносить с детородным лоном Богини-Матери, воплощенной в фигурках, изображающих женщину в состоянии беременности и находимых при раскопках городов древней цивилизации долины Инда. Известное изображение «рогатой» богини у священного фигового дерева (ср., начиная с ведийской эпохи, *píppala-* 'Ficus religiosa' [15]) трудно отделить от «рогатого» Прото-Шивы, а всю эту пару «женско-мужских» символов — как от типологических параллелей широчайшего круга, так и (на индийской почве) от той воплощающей плодородие пары, которая позже персонифицируется парой, состоящей из Шивы и его супруги, независимо от того, какое имя она носила.

Функция такой «женско-мужской» пары с о и т и е (ср. п о - з н а т ь в этом значении) [16], з а ч а т и е (**za-čęti* : **na-čęti*, отсылающие к идее начала) и р о ж д е н и е. Обозначение каждого из звеньев этой триады прямо или косвенно актуализирует идею знания: соитие — з н а к о м с т в о, зачатие — п о з н а н и е, рождение — подлинное з н а н и е, свидетельство его. Что касается последнего отождествления, то оно подтверждается с двух сторон, каждым из членов уравнения «рождение = знание». Русск. *роди́ть* (праслав. **roditi*), как было показано в другом месте (ср. также ниже), в свете балтийских и индоиранских параллелей (ср. лит. *ràsti* : *randũ*, *radaũ*, лтш. *rast* : *ruodu* /*ruonu*/, *radu*, вед. *rad-*, иран. *rad-* и т. п.) обозначает нахождение, открытие, приносящее новое, ранее отсутствующее знание. Русск. *знание* образовано от глагола *знать* (праслав. **zna-ti*), которое в конечном счете восходит к и.-евр. **ĝnō-* (**ĝ'en-*), обычно трактуемому как два омонимичных корня с «разными» значениями — 'знать' и 'рождать' (ср. соответственно др.-инд. *jānā́ti* : *janati*, др.-греч. γιγνώσκω : γίγνομαι, γεννάω, лат. *gnārus* : *gigno* и т. п.), но на самом деле искони представляющему о д и н корень, обозначающий два разошедшихся варианта о д н о г о глубинного смыслового комплекса — «познать как (чтобы) родить и родить как (чтобы) познать». В этом контексте и русск. *знак* (: *знать*, ср. «результативное» *-к-*: *брать* /замуж/ — *брак*, *реветь* — *рык*,

звать — *зык* и т. п.) равно принадлежит двум «эксплицированным» рядам — «когнитивному» — 1. знакомиться (т. е. создавать условия, в которых возможно обретение знания) — познавать (т. е. обретать знания) — узнать-познать (т. е. получить «прибыточный» результат как завершение процесса познания) и «жизненно-биологическому» — 2. сойтись-познакомиться — зачать-«познать» — родить (т. е. открыть-найти новое знание о своей родовой ситуации на очередном витке жизненного цикла). Не исключено, что первоначально «знание» имело свой локус, ограниченный идеей рода-родства-рождения: з н а т ь значит родить, установить родство, поддерживать его, «знать» свои родовые, кровнородственные связи [17]; ср. русск. диал. *зна́мьеце* 'р о д и м о е пятно', 'р о д и н к а' (СРНГ 11, 308) как знак рода-рождения [18].

В обоих указанных рядах результат знания обнаруживает себя как з н а к (праслав. **zna-kъ* < и.-евр. **g'nō-k-*: **g'en-*): в первом случае — знак обретенного нового знания, во втором — знак достигнутого нового звена в цепи рождений, в потомстве, в родстве. Не случайно, что и др.-греч. γενός и лат. *genus* реализуют примерно тот же (кроме 'membrum virile') круг значений, что и др.-инд. *liṅga-*, а именно — 'рождение'; 'род', 'семья', 'родственники', 'племя'; 'потомки', 'потомство'; 'пол', 'вид', 'разновидность', 'порода', 'класс', 'род' (*логич.*, *грамматич.*, *поэтич.*, *филос.*); 'стиль', 'манера', 'жанр' и т. п. Сумма этих значений, совпадающая в разных культурно-языковых традициях, и пути формирования этой суммы в ходе исторического развития, несомненно, еще один аргумент в пользу единства знака, замыкающего на себе «физиологическую», материальную и «психоментальную», духовную линии эволюции. Каждая из них соучаствует, сотрудничает в рождении-познании знака и определяет условия и причины прорыва человека в знаковое пространство, обозначая тем самым начало «семиозиса» (ср. σημείωσις 'обозначение', в данном случае выразительнее — 'обозначивание' как и порождение отдельных конкретных знаков и становление их системы, знакового пространства).

В связи с продолжениями и.-евр. **g'en-* в отдельных языках и в связи с очерченным кругом значений др.-греч. γενός и лат. *genus* возникают некоторые вопросы, относящиеся к реконструкции. Лишь один из них будет здесь обозначен. Отсутствие у γενός, *genus* значения 'membrum virile' (в отличие от др.-инд. *liṅga-*) дает повод для размышлений. Тем более это относится к словам того же корня, обозначающим родителя-отца и родительницу-мать, — др.-греч. γενετήρ, γενέτωρ, γενέτειρα, лат. *genitor*, *genetrix* и т. п. (: и.-евр. **g'enə-ter-*). Есть основания и внутреннего и внешнего характера для того, чтобы высказать предположение о непервоначальности привязки и.-евр. **g'enə-ter-* к персонифицированным образам субъектов рождения. Всё, что известно об архаичных представлениях о становлении категории субъекта как деятеля, т. е. персонифицированного активного *agens'a*, по данным языка, в сочетании

с единым происхождением суффиксов для nomen agentis и nomen instrumenti (соотв. — **-ter-*, **-tro-* и под.), приводит к мысли, что исходным локусом предпочтительнее считать «инструментальный», в частности, теснее связанный с локальными значениями, особенно в случае обозначения пассивного деятеля. В самом деле, уже др.-греч. γενός отсылает к категории пола, ср. γενός ἄρρεν 'мужской пол' и γενός θῆλυ 'женский пол' (напр., у Аристотеля). Еще показательнее др.-греч. γένεσις, которое помимо других (обычно абстрактных) значений непосредственно относится и к обозначению женского полового органа (παιδοπόρος γενός. Anthol. Palat.), понимаемого как средство-место рождения. Но еще убедительнее древнеиндийские данные. Если *janitár-*, *jánitrī*, подобно γενετήρ, γενέτειρα и *genitor*, *genetrīx*, обозначают соответственно родителя-отца и родительницу-мать, то др.-инд. *janítra-* привязано уже только к м е с т у рождения, которое нужно, видимо, понимать не как то внешнее пространство, в котором имело место рождение, но как материнское лоно в совершенно конкретном или несколько «фигурализованном» смысле, ср. в гимне восхваления коня — *yátrā ta āhuḥ paramáṃ janítram* (RV I, 163, 4) «(там) где, говорят, твое высшее место рождения», ср. X, 56, 1: *paramé janítre*[19].

Русские и — шире — славянские данные, возможно, еще значительнее. Прежде всего говорят о *мужских* (и женских) *з н а к а х* (при-знаках) — явных (борода) и тайных (детородный член) — или о *знаках мужества*; также говорят и о *знаках девичества, девственности*[20]. Уже в свете этих данных можно реконструировать устойчивое сочетание — праслав. **mǫžь* & **znakъ*, — причем трудно сомневаться, что главным знаком, знаком по преимуществу был именно детородный член и что **znakъ* с исключительно большой вероятностью обозначал именно фаллос как *agens'a* рождения, не отделимого от инструмента — активного средства рождения. «Знак значит (означает)» и т. п. должно было бы восходить к тавтологической формуле (подтверждаемой и соответствующими примерами из других традиций, где представлено **g'en-* & **g'en'-*, причем один элемент именной, другой глагольный) с приблизительным значением 'penis futuit-significat'[21], ибо «знак значит» в русском диалектном коде есть п о л о ж е н и е з н а к а (ср. и.-евр. **dhē-* в формулах эротического содержания), и знак п о л а г а е т с я и при знакомстве, и при соитии-зачатии, и при рождении. Удивляться реконструкции такого значения для праслав. **znakъ* особых оснований нет: достаточно напомнить о хеттск. *genu-* 'половой орган', естественно соотносимый с и.-евр. **g'en-* и, следовательно, понимаемый как «родитель», «инструмент-средство рождения». Если же учесть, что хетт. *genu-* в Plur. обозначает и колени (в этом значении разные и.-евр. языки предлагают многочисленные параллели), то само это последнее значение помещается в несколько необычный контекст[22] и косвенным светом проясняет некоторые вопросы, связанные с реконструируемым

для слова **ẓnakъ* значением. Вероятно, луч этого света должен упасть и на проблему согд. *ẓ'tk* 'сын' и *ẓ'nwk* 'колено' (Бенвенист, отвергающий связь с идеей рождения, понимает обозначение сына в согдийском как «fils du genou»)[23]; ср. в обоих случаях элемент *-k* (: **ẓna-kъ*). Разумеется, существуют и другие аргументы в пользу высказываемого здесь соображения, как, безусловно, имеются и неясные детали. Тем не менее основная идея, изложенная на предыдущих страницах, представляется заслуживающей внимания. Именно в ее свете вырисовываются условия автономизации знаковости как особой категории культуры и сам контекст, в котором разные обозначения знака получили свою семантическую мотивировку. Прежде всего это относится к продолжателям и.-евр. **g'en-* 'рождать-знать'. Др.-инд. *liṅga-* также находит свою нишу в этом смысловом пространстве.

Высказанные выше соображения о связи знания и рождения, знака и детородного члена как «родителя», более того, об их общем истоке и едином «родимом» локусе многое проясняют и в индийской ситуации, о раннем этапе которой уже говорилось в связи с фаллическим культом и «Прото-Шивой», как они представлены в древнейшей цивилизации городов долины Инда. Именно поэтому здесь уместно ненадолго вернуться к продолжению темы линги и Шивы в существенно более позднее время, когда, в частности, слово *liṅga-* наряду с обозначением фаллоса вполне сформировало и свою «семиотическую» структуру и стало естественным и регулярным способом выражения з н а к а. Особенно характерны в этом отношении данные, относящиеся к тому времени, когда Шива «официально» стал членом триады (*trimūrti-*) вместе с Брахмой и Вишну и «законно» утвердился в составе индуистского пантеона, что произошло лет за двести до нашей эры[24]. Культ линги действительно был связан прежде всего с Шивой и шиваизмом. По данным, относящимся к XIX в., в Индии насчитывалось до 30 миллионов каменных линг. Обычно они имели вид колонны или заостренного камня, поставленных на женском символе — *yoni*. Вероятно, ритуальные столбы, о которых упоминают раннетамильские тексты, были подобными же фаллическими символами. В образе линги почитают самого Шиву[25], а в образе йони — его жену, чаще всего Парвати. Тексты мотивируют и связь этих двух начал и культовое почитание линги. Мудрецы прокляли детородный член Шивы, он упал на землю и спалил всё вокруг. Все живые существа впали в уныние, и мудрецы вынуждены были обратиться за помощью к Брахме, который сказал, что пока нет линги, во вселенной не будет ничего благоприятного, и посоветовал мудрецам уговорить Деви, супругу Шивы, принять форму йони: лишь в этом случае снова появится линга. Сам Шива подтвердил, что все успокоится, если его линга войдет в йони Парвати («Шива» 4, 12, 17—52; «Махабхарата» XII, 14, 233 и др.). Пораженный стрелой бога любви Камы и

испытывая мучения, Шива находит средство излечения: «Я горю день и ночь из-за Камы, я не найду успокоения (*śānti*) без Парвати» («Махабхагавата» 24, 33). «Символизм, который выражает это лекарство, — линга и йони. Шива с Парвати, линга с йони, огонь в воде — вот три образа удовлетворения на уровнях мифа, культа и символа», — пишет современная исследовательница[26].

Главное в Шиве — творческая энергия созидания, которая являет себя в образе линги. Линга — знак Шивы-творца, и именно потому, что это та часть, которая «инструментально» исчерпывает идею творчества. В известном смысле Шива — «л и н г а-бог» (ср. *śiva-liṅga-* как форму почитания Шивы и как любой храм или место, где он в этой форме почитается, ср. также *śiva-liṅgin-* как обозначение почитателя Шива-линги), и уже упоминавшийся шиваитский миф гондов в соответствии с этой идеей именует своего героя то *Lingala*, то *Lingo*, то *Linga*[27]. То, что в случае Шивы именно линга — детородный член выступает как главный знак («линга-знак») этого божества или, говоря в ином коде («*g'en-коде»), «знак»-фаллос оказывается «знаком»-знаком, предопределяет сугубую семиотичность Шивы — и не только в «практическом» плане, но и в принципиально-теоретическом: он как бы эталон знаковости, высшая ее мера в знаковом пространстве мифологии и религии. «Встроенность» линги в образ Шивы определяет особенности и возможности этого божества, и, подобно этому, «встроенность» Шивы в божественную триаду (*trimūrti*) существенным образом «семиотизирует» самое структуру этой триады, особенно в некоторых крайних направлениях шиваизма[28]. В этом смысле Шива не только самый «семиотический» персонаж индийской мифологии, но и божество с подчеркнутой з н а к о в о й функцией по преимуществу.

Эта черта приобретает особое значение в контексте подчеркнуто с и с т е м о о б р а з у ю щ е г о характера мифологии Шивы. При этом особенно важно не только то, что Шива важнейший элемент макросистемы, в которую он входит, но и то, что сам Шива всей совокупностью определяющих его черт образует «собственную» систему. Учитывая тенденцию к универсальности (и осознанную соответствующую «теологическую» установку) образа Шивы и шиваитской мифологии, эта системность стремится к освоению всей картины мира — постольку, поскольку она моделируется образом Шивы. Поэтому есть основания считать Шиву отмеченным персонажем в плане сочетания знаковости, системности и универсальности[29], часто выступающей как тенденция к синтетичности. Как мир в себе, как само бытие (*bhava*, один из эпитетов Шивы), как великое время (*Mahā-kāla*), как великий бог и повелитель (*Mahā-deva*, *Maheśvara*), Шива столь широк, что совмещает в себе не только многое и разное, но и прямо противоположное, парадоксальным образом примиряемое и синтезируемое в единое целое шиваитского универсума. Шива разрушает и созидает, он яростно-могучий (*Ugrá*) и успокаивающе-

благоприятствующий (*Śambhú-*), он сочетает в себе мужское и женское начало (в этом смысле он андрогиничен, ср. его эпитет *Ardha-nārī*, или *Ardha-narīśvara*, отсылающий к женской его половине, ср. «Матсья-пурану» 260, 1—10: левая половина Шивы — женская, правая — мужская), огненное и водное, верхний мир и нижний мир[30] и т. п., но самая остро-напряженная и парадоксальная бинарная характеристика Шивы в том, что он о д н о в р е м е н н о и предельно эротичен, сексуален — как потенциально, так и реально, практически, — и предельно аскетичен, причем эротизм и аскетизм, противостоя друг другу, в то же время выступают как взаимные основания одного для другого, как две ипостаси подлинно и глубинно понятого и пережитого творческого начала.

Система этих «привативных» оппозиций, предполагающая как плюс- и минус-члены этих оппозиций, так и их «снятие» (Aufhebung), упорядочивает мир, знаком которого выступает Шива, и, следовательно, самого Шиву как знаковый образ этого мира. Но «порядок» Вселенной Шивы не ограничивается статикой и наличием парадигмы. У него есть свой динамический аспект, проявляющий себя на синтагматической оси. Мировой порядок приводится в движение, организуется и развивается. Знаком этой мироустрояющей космической энергии, регулирующей порядок мира, оказывается танец Шивы — *tāṇḍava-*[31]. Танец оргиастичен и по своей видимости хаотичен, но он упорядочивает и космизирует мир, и эта динамическая антиномичность отражает статическое равновесное сосуществование высшей страстности и эротизма и высшего аскетизма, самоконтроля, спокойствия. Знание мира Шивы и прежде всего знаков этого мира образуют *śiva-jñāna*, особую отрасль знания того, ч т ó благоприятно и благосклонно к человеку в данный момент (ср. *śiva-jña-*, применительно к знающему это знание, букв. — 'Шиву знающий'). Главный же знак этого мира — универсальное *liṅga-*, как бы напоминающее об одной из этимологических версий имени Шивы — у лексикографов *śeva-* обозначает детородный член (ср. *śépa-*, то же)[32], — что, видимо, не противоречит (в конечном счете) другой версии, согласно которой *śivá-*, *śéva-* связаны с лат. *cīvis* (ст.-лат. *ceivis*), оск. *ceus*, готск. *heiwa-frauja* 'господин дома', др.-англ. *hīwan* 'домочадцы', 'семья', лтш. *siẽva* 'женщина' и т. п.

Знание этого широкого контекста, который наиболее диагностичен для определения смысловых мотивировок слова *liṅga-* и наиболее показателен для выяснения самой смысловой структуры слова и ее конкретных реализаций даже за пределами этого контекста, позволяет снова вернуться к этому слову, которое и в этимологическом отношении, кстати, считается не объясненным удовлетворительно[33].

Центр семантического пространства слова *liṅga-*, как уже говорилось ранее, образует двуединая идея знака — знака как такового и специально мужеско-

го знака, имеющего свою «сильную» позицию в культе Шивы. Это значение слова ('знак') в высокой степени институализировано, и этот факт существен для понимания соотношения неинституализированных (или слабо институализированных), нетерминологических употреблений слова и соответственно его значений, с одной стороны, и, с другой, еще более институализированных и узкоспециализированных значений. К числу первых относятся такие значения, как 'отличительная черта', 'отметина', 'мета', 'примета', 'характерное пятно', 'характеристика', 'признак', 'значок', 'симптом' и т. п., причем эти неинституализированные значения как бы вне оппозиций подлинное — ложное, постоянное — переменное, необходимое — случайное («эвентуальное»), но зато всегда отсылают к некоей оче-видности объекта, его легкой схватываемости для субъекта восприятия, заметности, к идее фиксированности признака объекта со стороны субъекта его восприятия; отсюда такие все более специализирующиеся значения, как 'наличные данные' как основа для доказательства (: *у-лика*, *на-личие*), 'доказательство', которые тяготеют к полю юридической терминологии из Яджнявалкьи и в некоторых других юридических текстах в определенных условиях становятся терминами — 'corpus delicti', 'знак вины' и т. п. К числу вторых относятся слова, которые стали терминами специализированных областей знания. Ср. *liṅga-* как обозначение рода в грамматической литературе (в «Пратишакхье» и у Панини); мотивация использования этого слова как грамматического термина естественна (и в принципе немногим отличается от *род* : *родить* и т. п.), ср. особенно обозначение мужского рода *puṃ-liṅga-* («Кумара-самбхава», там же *puṃ-liṅgatā*), тогда как в «Махабхарате» это слово обозначает признак мужчины, мужественности, а изредка и мужской детородный член (ср. Wilson)[34]; ср. *liṅga-śāstra-*, грамматический трактат (учение) о роде, или *liṅgānuśāsana-*, учение о грамматическом роде. Еще прочнее закрепился и распространился термин *liṅga-* в логике, употребляемый и сам по себе и в составе терминов, выражаемых сложными словами. Чаще всего слово *liṅga-* и с ним связанные термины применяются в буддийской логике и в синкретической ньяявайшешике. *Liṅga-* обозначает наличествующий логический признак (ср. *liṅgābhava* 'отсутствие логического признака', напр., у Аннамбхатты в «Тарка-санграхе» и автокомментарии к этому трактату «Тарка-дипике»). Место и роль *liṅga-* определяется в связи с триадой понятий, весьма существенных для логики ньяя-вайшешики: *vyāpti*, одно из главных понятий этого направления, обозначающее распределение признака; *vyāpya*, «проникаемое» (объем распределения), *vyāpaka*, «проникающее», т. е. то, что распределяется в «проникаемом» (ср. дым — *vyāpya*, огонь — *vyāpaka*), ср. употребление *liṅgin-* для передачи понятия *vyāpaka*. Современная исследовательница и переводчица «Тарка-санграхи», разбирая этот хрестоматийный пример с дымом на горе

при отсутствии видимого огня и отмечая две стадии процесса умозаключения (п е р в а я — «обретение адекватной когниции “везде, где дым, там огонь” посредством наблюдения их неизменного сопутствия в локусе, допускающем несомненное перцептивное знание *vyāpti* — в очаге»; в т о р а я — сомнение, вызываемое противоречием данных, относящихся к другому локусу, к горе — воспринимаемый дым и не воспринимаемый огонь), продолжает: «Ситуация сомнения относительно наличия свойства, актуально не воспринимаемого в данном локусе, — пусковой момент умозаключения, поскольку рефлексивное сомнение вызывает в памяти соответствующую когницию, валидность которой подтверждена прежним ментальным опытом индивида. Затем следует инсайт-реакция: “эта гора обладает дымом, проникаемым огнем”. Эта инсайт-реакция есть не что иное, как усмотрение признака, общего для *vyāptismaraṇa* (дым и огонь в очаге) и *pakṣadharmatājñāna* (дым на горе). Такая операция усмотрения признака (*liṅga-parāmarśa*) есть распознание признака применительно к частному случаю и в особенной форме. Ментальную данность, релевантную умозаключению, составляют три когниции: знание дыма (*liṅga*) как *vyāpya* огня в очаге, перцептивное знание дыма на горе и третье — комплексное извлечение знания о дыме как *vyāpya* огня на горе. Эта *parāmarśa* с необходимостью порождает вывод для себя (*svārthānumiti*)» [35].

Как известно, ньяя-вайшешика, независимо от того, была она целостной системой с отчетливыми линиями преемственности или нет [36], на протяжении своей истории, в разные периоды, занимала полемическую позицию в отношении буддизма, и логика была тем полем, где отталкивания, притяжения, независимые схождения приносили особенно богатые результаты. Период с V по XII вв. был представлен лучшими «логическими» силами с обеих сторон, и именно в этот период укладывается все лучшее, что было сделано в буддийской логике — Дигнага, Дхармакирти, Дхармоттара и далее вплоть до Ратнакирти. Исследования, посвященные буддийской логике [37], освобождают от необходимости рассматривать здесь, как использовалось в ней понятие *liṅga*. Нужно лишь напомнить, что и в буддийской логике в центре анализа находится тот же пример с огнем и дымом на горе, в рамках той же схемы проникаемого — проникающего и распределения признака (*vi-āp-*). Но особенно следует отметить (и в этом отношении позиции буддийской логики представляются более фундаментальными и в большей степени предвосхищающими современную науку о знаках) акцент, который ставился буддийскими логиками на связи логического признака (*liṅga*) с знанием-познанием, в частности и прежде всего, с правильным познанием (генетически отличающимся от мышления и не представляющим собою иллюзии, вызванной патологией или особыми условиями, которые определяют поведение объекта восприятия), с проблемой восприятия и его видов, с языком (слово как звук и как

смысл)[38], с логичностью-субъектом восприятия, с ролью логического признака в умозаключении «для себя» и умозаключении «для других». Уровень разработки собственно семиотического аспекта знака, как он выступает в логике (в виде логического признака)[39], исключительно высок и демонстрирует глубокую продуманность сущности природы знака разновидности «логический признак» (ср. анализ трех свойств и трех родов «логического признака» у Дхармоттары).

В риторике и поэтике *liṅga-* обозначает такое указание, при котором одно слово служит для фиксации значения другого слова. В качестве традиционного примера приводят фрагмент *kupito makara-dhvajaḥ*, где слово *kupita* ограничивает *makara-dhvajaḥ* тем, что относит его к Каме (ср. «Кавьяпракаша»). В этом же тексте (X, 28) употребляется сложное слово *kāvya-liṅga-*, поэтический знак, относящийся к аланкаре, риторической фигуре, в которой некое положение-утверждение проясняется ссылкой на его основание. Наконец, в поэтических трактатах *liṅga-* иногда появляется в своем «логическом» значении, но в контексте темы п р о я в л е н и я, свойственного высказываниям, т. е. открытия «проявляемого» для познания (ср. у Анандавардханы — «Dhvanyāloka» III, 33: *liṅga-* как логический признак при *liṅgin-* как то, что этим признаком определяется).

Слово *liṅga-* и/или сложные слова с этим элементом выступают и в текстах, относящихся к разным умозрительным системам, где эти слова обычно сохраняют более или менее очевидные связи со сферой анатомо-физиологического, ср. *liṅga-jyeṣṭha-* 'интеллект (или великий принцип) в школе санкхья, *liṅga-deha-* 'тонкое тело' («Баларамаяна»), *liṅga-śarīra-* 'тонкое тело, сопровождающее душу в ее перевоплощениях и не уничтожаемое смертью, сохраняющийся знак индивидуальности (у Капилы, также в «Ведантасаре») и т. п.

Если учет подобных примеров углубляет наши представления о направлениях и типах специализации общего значения слова *liṅga-*, то обращение к другим словообразовательным моделям с корнем *liṅg-* позволяет в ряде случаев получить более полное представление о семантике этого элемента или, по меньшей мере, очертить некий периферийный круг, примеры из которого при некоторых обстоятельствах могли бы трактоваться как некий дополнительный ресурс при обсуждении деталей семантики корня *liṅg-*, в частности, некоторых тонкостей семантической мотивировки слова *liṅga-*. К примеру, прилагательное *liṅgin-* в таких значениях, как 'имеющий (носящий) примету, знак', 'обладающий правом носить знаки', 'тот, чьи внешние знаки соответствуют внутренним особенностям', 'брахман — член определенной религиозной секты', 'обладающий (украшенный) лингой' и т. п., в семантическом плане мало что прибавляет к известному из анализа базового слова *liṅga-*. Но уже *liṅgin-* применительно к носящему ложные знаки, лицемеру, человеку

неискреннему и извилистому вводит новый семантический мотив непостоянства, зыбкости, гибкости как неустойчивости, определенного дефекта и т. п. Такие значения *liṅgin-*, как 'слон' или какой-то вид растения, позволяют думать о наличии в семантике этих слов той же идеи гибкости-подвижности (отчасти то же можно предположить и относительно *liṅgin-* как обозначения того, кто обладает «тонким» телом, ср. «Бхагавата-пурана»). Тот же мотив, вероятно, нужно признать актуальным и для ряда других названий растений с этим же корнем, ср. *liṅgakā-* 'Feronia Elephantum' (к сочетанию растительной и слоновьей темы ср. *liṅgin-*)[40] при *liṅga-* в связи с тем же растением; *liṅgika*, какой-то вид растения. Уже на этом уровне анализа возникает мысль о том, что с корнем *liṅg-* связывалась идея некоего особого движения (нерегулярного, непрямого, извилистого, неравномерного и т. п.). Обозначение хромоты (*liṅgika-*, *liṅgita-*), объятий (*liṅgana-*, *ā-liṅgana-*, ср. *liṅgya-*, *ā-liṅgya-*, об обнимающемся, ср. «Махабхарата» XII, 6089), какой-то разновидности мыши (*liṅgālikā*) и под. корнем *liṅg-* дает дополнительные аргументы в пользу этого предположения.

Сложные слова с элементом *liṅg-* также отчасти проясняют семантику этого корня, хотя обычно и несколько иным способом, а именно через восстановление минимальных синтагм (микроконтекстов), в которых участвует элемент *liṅg-*[41]. Некоторые из подобных синтагм очень важны не только сами по себе, по своему актуальному значению, но и в силу того, что они фиксируют сочетание слов, которые позволяют восстановить космологические, мифоритуальные, социальные, бытовые реалии, позже утраченные или переосмысленные. Достаточно указать лишь несколько примеров: *liṅga-vardhana-*, *liṅga-vardhin-*, об эрекции члена, в экспликации — о возрастании-поднятии знака, действии «перформативного» типа, при котором его совершение и есть объявление-становление знака в обоих выше описанных значениях (ср. возрастание-увеличение материи творения и поднятие-восставление вертикальных символов сотворенного мира — мирового дерева, столпа, оси и т. п. — как основные космогонические действия, ср. *bráhman- & vardh-* и др.); — *liṅga-stha-* 'a religious student' («Законы Ману», комментарий Куллуки), в реконструктивной экепликации — о стоянии-восставлении вертикальной доминанты в акте творения и в воспроизводящем этот акт ритуале («объявление знака»), ср. *liṅga-prati-ṣṭhā* 'установление-освящение линги Шивы'; — *liṅga-vedī* 'подставка для линги Шивы' (ср. вед. *védi-*, послевед. *vedī*, трава, разбрасываемая в ритуале вокруг огня и служащая сидением для богов /ср. *vedi-ṣad-* 'сидящий на *vedi*'/); — *liṅga-pīṭha* (= *liṅga-vedī*); — *liṅga-dhara-*, *liṅga-dhāraṇa-*, *liṅga-dhārin-*, о несении-держании знака, отмеченном моменте демонстрации знака (ср. выше слова Шивы в одном из мифов, связанных с ним: «Если мой член /линга/ будет удерживаться в йони, все будет хорошо», ср. символы йо-

ни, несущие-держащие на /в/ себе лингу); — *liṅga-nāśa-*, см. выше (как 'утрата характерного признака, сути'), но и 'потеря зрения', т. е. утрата способности видеть, визуально воспринимать знак, 'глазная болезнь' (катаракта) и даже 'потеря детородного члена', что снова отсылает к параллелизму знака и члена и — в отрицательной ситуации — дефектности того и другого, причем, строго говоря, в первом случае речь идет не о дефектности самого знака, но восприятия его (в этих условиях знак оказывается не более чем потенциальностью; в определенных обстоятельствах подобная ситуация возникает и в связи с членом, перестающим быть знаком пола); — *liṅga-vārti-* 'болезнь гениталий' («Бхава-пракаша»), отсылающее к сочетанию глагола *vart-* (*vṛt-*) 'вертеть', 'вращать' с обозначением члена (предполагаемое вращательное движение, по сути дела, амбивалентно: положительно, поскольку оно один из принятых типов пользования визуальными знаками [само круговое движение может намекать на «круг мира»]; отрицательно, поскольку оно может рассматриваться как утрата функциональных аспектов знака); — *liṅga-vṛtti-* 'достающий пропитание, принимая ложный вид', 'лицемер' (в связи с элементом *vṛt-* ср. *пере-вертень*); — *liṅga-mūrti-* '(воплощенный) в форме фаллоса' (о Шиве, ср. *tri-mūrti-*); — *liṅgāgra-* 'конец фаллоса', *liṅga-mātra-* 'интеллект' и т. п. Ср. также трех-четырех- (и более) членные composita типа *liṅga-kāraṇa-vāda-*, *liṅga-guṇṭama-rāma-*, *liṅga-caraṇa-bhaṣya-*, *liṅga-dvadaśa-vrata-*, *liṅga-pūjā-pad-dhati-*, *liṅga-bhāṣā-purāṇa-*, *liṅga-viśeṣa-vidhi-*; *liṅga-līlā-vilāsa-caritra-*, *liṅgārca-pratiṣṭhā-viddhi-*, *liṅgōpadhāna-vādārtha-*; *liṅgōpahita-laiṅgika-bhāna-nirāsa-rahasya-* и т. п.

Эта панорама дает возможность представить себе круг ситуаций, в которых появляется элемент *liṅg-* сам по себе или в некоем микроконтексте. Цель этой демонстрации чисто семантическая — зафиксировать все разнообразие употреблений этого элемента и составить по частным и эмпирическим данным представление о семантической структуре *liṅg-* и прежде всего о том ключевом смысле, который и был последней мотивировкой слова для обозначения знака и мужского детородного члена. При всех полезных для решения этой задачи деталях *liṅga*-корпус, как правило, состоит из именных слов, которые, естественно, акцентируют скорее овеществленную результативность, нежели развивающуюся динамическую процессуальность. Поэтому наиболее надежным проводником в этом мотивационно-этимологическом лабиринте, в центре которого скрыта загадка слова *liṅga-*, оказывается глагол *liṅg-*, хотя сам он принадлежит к числу достаточно редких и плохо исследованных форм. Более того, писавшие об этом глаголе предлагали такие версии этимологического объяснения глагола *liṅg-*, которые не предусматривали связи с *liṅga-* или считали ее сомнительной. Рассматривая префиксальный глагол *ā-liṅg-* (: *ā-liṅgati*) 'обнимать' (форма без префикса отсутствует в сло-

варе), Майрхофер пишет, что «выведение этого глагола из *ā́-* и *líṅga-* затруднительно как в формальном, так и в семантическом отношении» [42].

В этой ситуации уместно начать с простого глагола *liṅg-* и прежде всего обозначить бесспорное. Глагольная основа *liṅg-* в бесприставочном употреблении появляется в презенсе — *liṅgati* (1-й класс) и *liṅgayati* (10-й класс). Первая форма, отмеченная только в «Dhātupāṭha» (V, 48), обозначает 'идти' (можно предполагать, что речь идет о какой-то нестандартной, специфической манере походки) [43]. Вторая форма, засвидетельствована там же (XXXIII, 65), обозначает 'расписывать красками', 'раскрашивать' (возможно, р а з н ы м и красками), но у Вопадевы, схолиастов и комментаторов также — 'и з м е н я т ь (снабжать флексией) имя существительное в соответствии с его (грамматическим) родом'. Несмотря на то, что эти разные значения закреплены за разными классами презентных основ, едва ли можно сомневаться в лексико-семантическом единстве *liṅg-*, существенной чертой которого с избранной здесь точки зрения следует считать мотив *от-клонения* от нормы, от нейтрального состояния (ср. грамматическое с - к л о н е н и е — *liṅgayati*), внесения р а з н о о б р а з и я (пестроты). Но и префиксальный глагол *ā-liṅg-* (*ā-liṅgati*, *ā-liṅgate*, med.), встречающийся в ряде текстов эпического и классического санскрита, по-своему подтверждает эту же специфическую особенность семантики *liṅg-*. С одной стороны, *ā-liṅg-* обозначает движение извне внутрь — 'сжимать', 'соединять (сводить) члены'; 'обнимать'; 'охватывать' («Махабхарата», «Катха-сарит-сагара», «Панчатантра», «Рагху-ванша» и др.); с другой стороны, *ā-liṅg-* описывает движение в противоположном направлении — изнутри вовне: 'распространять', 'растягивать' и под. («Варахамихира-брихат-самхита») [44]. Идея разнонаправленности в семантической структуре *ā-liṅg-* — сближение, соединение, сужение и удаление, разъединение, расширение — очевидна и не может игнорироваться при определении исходной семантики глагола. Именно на основании этой особенности можно думать о реализации в этом глаголе первоначальной семантической конструкции, которая могла обозначать движение в разных направлениях (туда и сюда, вперед и назад, внутрь и вовне, к и от), с отклонением от стандартно регулярного движения (по прямой), признаваемого за нейтральное, что-нибудь вроде 'качаться', 'раскачиваться'; 'махать(ся)' и т. п. [45]

На этом этапе, установив с известной степенью надежности круг значений др.-инд. *liṅg-*(глагол), но пока еще ничего не сказав о возможности связи с ним др.-инд. *liṅga-*(существительное), уместно обратиться к индоевропейским параллелям, взятым, так сказать, в их «конструктивном» плане. Дело в том, что, довольно хорошо зная номенклатуру индоевропейского «вещного» космоса и — через эту номенклатуру — соответствующие элементы из мира вещей, мы, к сожалению, очень слабо представляем себе «конструктивный»

уровень европейского «технического» гения, хотя его достижения, будь то собственные открытия, приобретения-заимствования извне или унаследованные наличные фонды, в определенной их части открыты — и со стороны языка и со стороны самих вещей, по крайней мере в случае простейших технических приспособлений, которые не могли не быть известны индоевропейцам. Речь идет о таких технических конструкциях, которые при наличии определенного уровня цивилизации существуют во всех культурах, у всех этносов, возникая сплошь и рядом спонтанно и независимо, что и подтверждают обильные типологические параллели или (формулируя проблему более «сильно») отсутствие противоположных примеров. Рычаг, подпора, подвесная конструкция, связь-соединение, надставка, приспособления с отмеченной геометрией «рабочих» частей (изгиб, искривление, развилка, расширение, сужение, заострение и т. п.) могут служить наиболее очевидными примерами таких технических конструкций. Необходимо различать в этих случаях чисто технический «конструктивный» принцип в его, так сказать, идеальном виде и его практические реализации в конкретных вещах, которые могут весьма существенно различаться между собою как по своему внешнему виду, так и по своим функциям. В последнем случае именно язык нередко приходит на помощь исследователю и позволяет восстановить единство, казалось бы, разрозненных фактов и на «конструктивном» уровне. Впрочем — и об этом свидетельствуют языковые данные, — древние индоевропейцы обладали, видимо, бóльшим чувством «конструктивности», чем наши современники, разумеется, из непрофессионалов. Во всяком случае они в своих обозначениях более ориентировались на «конструктивность», чем на функцию или внешний вид (если только сам он не основывался на «конструктивном» принципе).

* * *

Ниже суммируются данные, относящиеся к одной из таких «технических» конструкций, но имеющие и «природные», в частности, и «телесно-анатомические» параллели и/или источники. Эти данные имеют непосредственное отношение и к этимологии др.-инд. *liṅga-* и, главное (с точки зрения цели этого раздела), к выяснению семантической мотивировки этого слова. Балтийские и славянские языковые (и «вещные») факты играют в данном случае особую роль. Уместно начать обзор этих материалов с прусского названия стремени и стременного ремня, приспособления, с помощью которого осуществляется, в частности, управление конем.

В Эльбингском словаре прусского языка засвидетельствовано слово *largasaytan* (Э 446) 'стременной ремень', т. е. ремень, к концам которого прикрепляются стремена, в соответствии с нем. *Sticledd'*, ср. *Sticledder*, совр.

Steigleder. Более ста лет назад была предложена конъектура (*Нессельман*. Thesaurus linguae prussicae = Thes. 1873, 90; сокращения здесь и далее те же, что в книге «Прусский язык. Словарь», т. I—V. М., 1976—1990 = Пр. яз.) **lingasaytan*, которую приняли все исследователи по соображениям здравого смысла (следующее в словаре слово 447: *Lingo* 'Stegerefe', т. е. стремя, в ряду обозначений предметов конской упряжи и убранства), семантики слова и, наконец, в силу легкой объяснимости появления *ar* вм. *in* (о чем см. Пр. яз. V, 272) и которая имеет все основания считаться бесспорной (ср., между прочим, отношение *Stegerefe* : *Lingo* = *Sticledd'* : *x*, откуда *x* = *Ling-*; кстати, этот же элемент повторяется в том же фрагменте словарика конской упряжи: *Nolingo* /453/ 'Czogel', т. е. узда, уздечка).

Прусск. **lingasaytan* представляет собой сложное слово, принадлежащее к разветвленной конской терминологии, продолжающей старую военно-аристократическую традицию балтийского и — глубже — индоевропейского всадничества. В первом члене выступает название стремени (*lingo*); во втором же — название ремня, шнура, подвижной «несущей» связи (нем. *Tragband*), к концам которой прикреплялось стремя, — *saytan*. Это последнее слово, в свободном употреблении в текстах не засвидетельствованное, несомненно, существовало в языке и с полной вероятностью может быть реконструировано в виде **saitan*, которое подкрепляется точными соответствиями в восточнобалтийских и славянских языках прежде всего, но и в ряде других индоевропейских. В частности, заслуживает особого внимания лит. *saĩtas* 'шнурок', 'веревка для привязывания', например, скота в хлеве, и т. п. (Lietuvių kalbos žodynas = LKŽ 12, 15—16), характеризующееся очень показательными контекстами, в которых, между прочим, описывается, по сути дела, та же конструкция, что и в Э 446 — **lingasaytan*. Ср.: *Jei svarstyklių lekštės ir s a i t e l i a i vieno sunkumo, lingelė gulsčia guli* «Если тарелочки весов и связи (цепочки, веревочки и т. п.) одной тяжести, рессора лежмя лежит» (речь идет о конструкции весов, обе тарелочки которых прикреплены связью к рычагу-рессоре), откуда — *ling-* & *sait-* (: **lingasaytan*). Неслучайность подобного сочетания лексических элементов вытекает из другого контекста — *Prie l i n g ė s galų kabo pas i e t o s dvi metalinės lekštės* «к концам рессоры подвешены две металлические тарелочки», опять доставляющего основания для реконструкции *ling-* & *siet-/sait-* (лит. *lìngė* обозначает рычаг-рессору весов). Таким образом, оказывается, что и приспособление типа конского стремени и устройство для взвешивания не только «конструктивно» одинаковы (две несущих поверхности, соединенные связью и контролируемые определенным образом на «вершине» этой связи), но и обозначаются общими языковыми элементами (*ling-* и *sait-*).

Но в принципе та же самая конструкция обнаруживается и в структуре люльки или колыбели, прикрепленной с помощью веревки или некой другой

подвижной связи к жерди-рычагу. Характерно, что в описании самой колыбели часто выступает элемент *ling-*: во-первых, сама колыбелька (лит. *lopšẽlis*) иногда называется словом этого же корня (ср. лит. *lingỹnė*), и в этом отношении она «конструктивно» подобна стремени, и, во-вторых, основное свойство колыбели — «качкость» (ср. русск. диал. *ка́чка* 'колыбель'), приспособленность к качанию, раскачиванию. В связи с сочетаниями типа *покачать качку* ср. лит. *lingelėj linguota*; — *Reiks vėlai gulti, reiks ankstie kelti, ... lingynelę linguoti* «надо будет поздно лечь, надо будет рано встать, ... колыбельку покачать»; — *O savo mergelę lingỹnė(je) linguosiu ...* «а мою девочку буду в колыбельке качать» (а также: *Reikia pritaisyt liǹgė, kad būt kur lopšys pakabint* «надо приделать рычаг, чтобы было куда повесить колыбель»; — *Lopšys pririšta kartim, i linguoja* «колыбель привязана к шесту и качается»; — *Greta lovos ant lingės, pakabintas lopšỹs* «рядом с постелью, на рычаге, повешена колыбель» и т. п.). LKŽ 12, 15—16; 7, s. 525—527, 654—655. Эти примеры дают основание считать, что описываемая конструкция «работает» в обе стороны: рычаг-рессора-жердь (*ling-*) с привязанными к ним веревками раскачивают (*ling-*) колыбельку-люльку (*ling-*), но и последняя вызывает качательные (*ling-*) движения рессоры (*ling-*).

Развитие этой параллели будет прокомментировано несколько дальше, а пока следует напомнить еще одно важное обстоятельство: в текстах лит. *saĩtas* связано не только с элементом *ling-*, но и с обозначением коня, ср.: *Už saitų vedėsi arklius* или *Užriš arkliuo saĩtą* (LKZ 12, 16) и под. — о привязи, уздечке, веревке, путах, с помощью которых привязывают коня (разумеется, и другие виды скота) к некоей устойчивой опоре или ведут его в нужное место. Здесь нет необходимости приводить другие примеры этого рода и можно ограничиться приведением в общем виде ряда параллелей из других языков с целью, главным образом, указания семантического разброса слов этого корня. Помимо лит. *saĩtas* и формы множ. ч. *saĩtai*, имеющей свой круг лексикализированных значений ('цепи', 'узы', 'путы', 'оковы', но и 'узилище', 'несвобода' и т. п., уже у Ширвида), ср. несколько иначе оформленные слова вроде *saĩtė*, *saĩtis*, *pasaĩtas* (ср. белорусский литуанизм *пасойта*); *siẽtas* 'привязь', жемайтск. *sìjtas* (*Daukantas*. Būd., 238) при *siẽti* 'связывать' и т. п.; лтш. *saĩte* 'связка', 'шнур' и т. п., *sàite*, *saĩta*, *sàita*, *saits* 'связка', 'завязка', 'шнур', 'узы' и др. (уже у Манцеля; ср. *saitis* у Глюка, *sait*, ein Band, у Лангия LLVV, 233 и др.), см. ME 3, 637—638; EH 2, 413; Ērg'. izl. vārdn. 3, 252; Ancītis Aknīst. izl, 281 и др.; лтг. *saite*, dimin. *saiteite* и др. Все эти слова связаны с глаголом со значением 'связывать' (лит. *siẽti*, лтш. *sìet* и т. п.), а также с более широким кругом слов того же корня, но с разным вокализмом и разными словообразовательными типами, ср. лит. *ãt-saja*, *sijà*, *àt-sailė*, *at-seilis*, *saĩlas*, *seĩlas*, *síela*, *siẽtas*, *síena*, *-saja* и т. п.; лтш. *saiklis*, *sèja*,

sija, *siêna* 'стена' (< **sẽinā*) и др., см. *Fraenkel*. LEW, 756, 783. Праслав. **sětь* 'сеть', 'петля', 'ловушка', 'западня' и под. (ст.-сл. *сѣть*, др.-чеш. *siet'*, чеш. *sít'*, польск. *sieć*, *siatka*; др.-русск. *сѣть*, русск. *сеть*, укр. *сiть* и т. д.) весьма близко к балтийским формам. Тем не менее оно несколько отлично по значению, ареально ограничено северной частью Славии и не соотносится с соответствующим глаголом, во всяком случае явно (ожидалось бы **siti* < **sei-tei*, ср. и.-евр. **sē̆i-*. Pokorny I, 891). Из-за этого обстоятельства связь между разными фрагментами словаря лексем с этим корнем менее рельефна, хотя, конечно, сюда же следует отнести и праслав. **sit-* (русск. *сит*, *сить* 'осока', *сита* 'камыш' и т. п.), **sil-* (русск. *сило́*, *сило́к*, ср. *заси́лить* 'привязать': *З а с и́ л и т ь надо бы этот воз, а потом эту веревку вдоль з а с и́ л и м.* СРНГ 11, 32; ст.-сл. *сило* ἀγχόνη, чеш. *osidlo*, польск. *sidło* и др.) и др. Сто́ит отметить, что иногда в словах этого корня возникает «конский» мотив (хотя и иначе, чем в прусском или литовском), ср. русск. диал. *сило́*, *си́лья* «хвостовой к о н с к и й волос, из коего вьют силья и леседи, лесы на уду» (Даль 4, 155, ср. *сильё* и под.; о малой петле из конского волоса, для ловли птиц). Тот же индоевропейский корень с расширением *-t-* (нередко появляются и последующие расширения этого комплекса) представлен в германских языках. К балтийским фактам наиболее близки оказываются такие примеры, как др.-в.-нем. *seita* 'веревка', 'петля', *seito*, нем. *Saite*; др.-исл. *seiðr* 'связь', 'пояс' (в частности, в поэзии в описаниях мирового змея; ср. такие его кеннинги, как *grundar *seiðr*, букв. — 'веревка /шнур/ земли', *jarðar seiðr*, *moldar seiðr*, дающие известное основание для реконструкции мифопоэтического образа мировой верви, прикрепленной к земле или ее окружающей; ср. также *dœlar seiðr*, *grundar gjald*/?/*-seiðr*, *hríss seiðr* и т. п., см. *Meissner*. Kenningar der Skalden. 1921, 113 и др.), др.-англ. *sāda* 'веревка', но и со специфическим развитием — 'плести' → 'заплетать' → 'путать' → 'опутывать' → 'околдовывать', ср. герм. **saiþa-* 'колдовство' (*Saitchamimi/s/*. Dat. Pl., к **Saiþhamjōz* 'die durch Zauber, ihre Gestalt ändern Können'), др.-исл. *seið* 'колдовство', *sīða* 'колдовать', др.-англ. *-siden* (ср. и примеры более «конкретно-вещной» семантики — др.-исл. *seil*, др.-англ. *sāl*, др.-сакс., др.-фриз. *sēl*, др.-в.-нем. *seil* и др.). В разных отношениях интересны и примеры из других языков. Кельтские факты подтверждают германский вариант семантического развития (ср. кимр., брет. *hud* 'колдовство', др.-корнск. *hudol* 'колдун', 'чародей' < **soi-to-*). Лат. *saeta*, о конском волосе, возвращает к семантике русск. диал. *си́ло*, *си́лья* и имплицитно и эксплицитно, ср. *saeta equina* у Цицерона (при балт. **sait-* & **ašv-*/**arkl-*) или *saeta equi*, о конской гриве. Индо-иранские и анатолийские факты, помимо примеров того же рода, что и в балтийских языках (ср. др.-инд. *sḗtu-* 'связывающий'; 'завязка', 'путы', но и 'мост', 'насыпать', также авест. *haētu-*), обнаруживают тенденцию к развитию и ряда специали-

зированных значений. Прежде всего заслуживает внимания употребление др.-инд. *syáti*, *sinā́ti*, *sinōti*, авест. *hayeiti* (от. *hā*/*y*/-, ср. *hita* 'Gespann'), хеттск. *išḫii̯a*-, *išḫai*-, лувийск. *ḫišḫii̯a*- для обозначения ритуально-магического действия с в я з ы в а н и я и р а з в я з ы в а н и я разных объектов — от элементов вселенной и ее свойств (земля, река, плодородие и т. п.) до частей человеческого тела и его функций (зрение—глаза, слух—уши, говорение /речь/ — рот и т. д.), — что определяет или нарушение их функционирования или, напротив, устранение помех, нарушений, запретов и восстановление нормального «космического» (макро- и микро-) статуса этих элементов. Поскольку «связывание» (косвенно и «развязывание») касается всех существенных элементов макро- и микрокосма, нередко соотнесенных друг с другом и предполагающих единое происхождение и, следовательно, единую исходную субстанцию, а также предполагает образ орудия «связывания», т. е. веревку, нить, шнур, канат и т. п., то, видимо, напрашивается и более универсальная реконструкция образа подвижной связи, прикрепленной ко всем сакрально отмеченным элементам мира. Собственно, наличие этой связи и делает такие элементы сакральными, поскольку — в контексте образа мировой верви (ср. *Catena aurea*, *Sūtrātman* и т. п., тема, исследованная М. Элиаде) — эта подвижная связь соединяет элементы мира, средней космической зоны, земли с верхней зоной, Небом, миром божественного. Разрыв связи — знак утраты сакральности, знак безблагодатности, неблагополучия, несчастья, беды, о которой, в частности, говорят и древние магические обряды «связывания-развязывания», известные со II тысячелетия до нашей эры (хеттские, ведийские) до наших дней (ср. русские заговоры, «наузы» и т. п.). В свете этой общей концепции роли подвижной связи и того, чтó она связывает, можно высказать предположение, что технические, сугубо практического назначения конструкции, реализующие эту общую идею связи, не что иное как сниженные, десакрализующиеся и в конце концов десакрализованные, чисто профанические варианты, возникшие как результат вырождения общей идеи сакральной связи. Можно еще добавить, что, поскольку сакральность, т. е. высшая форма отмеченности, самым непосредственным образом связана с возникновением знаковой функции и, в частности, наиболее концентрированных и глубинных форм знаковости (символы), неслучайной оказывается и связь слов, обозначающих самое «подвижную связь» и ее объект (то, чтó она связывает) с обозначением знака. Примеров этого рода немало, но здесь достаточно ограничиться двумя, относящимися к словам, содержащим два указанных корня; ср., с о д н о й стороны, др.-инд. *sḗtu*- в значении пограничного знака, различающего свое и чужое, а с д р у г о й, продолжения и.-евр. **ling*- типа др.-инд. *liṅga*- 'знак', 'примета', 'признак', но и 'membrum virile', или русск. *лягáть*(*ся*) 'быть знаком', 'давать сигнал' в таких примерах, как *Флаг*

л я г а е т с я (о колышащемся на ветре или специально размахиваемом полотнище на древке, жерди или веревке, ср. лит. *lìngė*); *Три раза фонарем л я г н у л: парус снимать*; *л я г н у т ь рукой* (т. е. махнуть ею, подавая знак, сигнал) и др., см. СРНГ 17, 254; иначе говоря, становление знака, возникновение сигнала происходит в силу «колыхающе-размахивающих» движений: то, что *лягáется*, скорее всего могло и обозначаться отглагольным существительным типа *л га* (из праслав. **lęga*, точно соответствующим и др.-инд. *liṅga-* [ср. также словин.-помор. *lạgãc* 'сгибать', 'искривлять', но и русск. *л га* 'бедро', 'ляжка', см. СРНГ 17, 254] и прусск. *lingo* 'стремя')[46]. Очевидно, что з н а к о м считается то, что подвешено (привязано или как-то иначе укреплено) на высоком вертикальном предмете и обычно развевается, раскачивается, трепещет. Будучи отмеченным как в е р х н я я (наиболее выдающаяся) точка вертикали и находясь в д в и ж е н и и, такой материальный субстрат как раз и становится знаком в силу своей броскости, легкости для восприятия с помощью зрения, заметности[47]. Оба наиболее четко представленных в корне *ling-* семантических мотива — «раскачивание» (динамический аспект) и «изгиб» (статический аспект) могут быть легко объединены в общем источнике, исходное значение которого — отклонение от нормы, стандарта, от того, что признается правильным. Этот зазор между нормой и отклонением (*ling-*) образует ту органично воспринимаемую зрением черту-примету, которая используется как з н а к.

В этом месте снова уместно вернуться к прусск. **lingasaytan*, сначала в рамках более широкого мифопоэтического контекста с оглядкой на этнографические данные, а потом с точки зрения «конско-всаднического» комплекса и его отражения в истории древних пруссов.

Синтагму **ling-* & **sait-* (в отвлечении от темы стремени, подвижного, способного «раскачиваться» благодаря ремню, привязанному к нему, и специфическим «лягающим» движениям ноги всадника, вставленной в стремя, ср. *Уж как едет Алеша не по-старому... Он л я г а е т с я на коне как худа ворона*, из былины. Печора и Зимний берег) можно трактовать двояко — и как «качающееся привязанное» (то, что привязано, или сама привязь, веревка и т. п.), и как «привязанное качается», т. е. атрибутивно или предикативно. Выше было показано, что эта синтагма могла употребляться не только в связи со стременем, но и в связи с колыбелью. Действительно, одна из возможных и этнографическими фактами хорошо подтверждаемых ситуаций — качание (лит. *lingúoti* или *sùpti*) привязанной (*pri-siẽti*, *pri-rišti*) веревкой-привязью (*saĩtas*) к жерди (*lingỹnė*) колыбели (*lopšẽlis*, *lingỹnė*). Этот мотив, выраженный естественным образом средствами литовского словаря, обнаруживает свое ядро как бы продублированным — **ling-* & **sait-*. Здесь важно обозначить главный из мотивов — качание колыбели или ребенка в колыбе-

ли. Он обнаруживается и во «взрослых» песнях (ср.: *Puodelis kaisti, kuodelis verpti, lopišėlis l i n g u o t i* /т. е. качать колыбельку/. *Jušk.* Dain. 1518 и др.), и в «детских», особенно в колыбельных, так называемых «lopšinės» — колыбельных: *Aš tav pasūpėsiu, aš tav pal i n g u o s i u*, т. е. покачаю (Liet. liaud. dain. I, 50, № 12); — *Zuikis vaiką l i n g a v a, b e l i n g ū d a m s užsnūda*, т. е. «заяц ребенка качает, качая усыпляет» (Ibid. I, 68, № 62; ср. № 60, 63, 64, 67, 69, 70, 72 и др.); ср. о серебряных веревочках, золотой жерди для подвешивания колыбели *Čiučia liūlia vaiką, lopišėlie laika, ėr vėrvelės sėdabrėnės, auksa l i n g y n e l ė* (Ibid. I, 58, № 33 /ср. *Catena aurea* и образ золотой люльки/; ср. № 32, 34 и др.). Особенно важен мотив качающейся жерди, к которой подвешена колыбель-зыбка — *lingỹnė* (ср. вост.-аукшт. и дзукск. *lingė*, жемайтск. *lingynė*, *lingotė*, занеманск. *liumpa*).

Идея к а ч а н и я как особого вида движения непосредственно связана с прусским названием стремени *lingo*, представляющим собою весьма оригинальное с семантической точки зрения образование, не совпадающее ни с лит. *balnãkilpė*, ни с лтш. *kāpslis*, ни с русск. *стре́мя* и сходными названиями в других славянских языках. Семантической мотивировкой этого прусского слова является обозначение движения особого вида, связанного с покачиванием, колыханием; ср. лит. *lingė́ti* (*Brika lìnga, žirgas žvengia.* LKŽ 7, 526, в связи с «конской» тематикой), *liñginti* (*Ko dar kaip senis lìngini*? 7, 527), *lingúoti*, *lìngti* (*Sviro, l i n g o kviečių varpos, žirgų kojos daužė.* 7, 528), *liñginti* 'идти качаясь, сгибаясь', *lingė́ti*, *lingénti*, *lingìnėti*, *lingti*, *lingurti*; *lingačiúoti*, *lingečiúoti*, *lingučiúoti*, *lingesčiúoti* (ср. также *léngti*, *leñgti* 'слабеть', 'никнуть'; 'долго болеть', *léngėti* и под.); ср. с иным вокализмом — *lunguóti* 'качать(ся)' и т. п., *lùnginti* 'махать' (*Šuva uodega lùngina* «собака машет хвостом». LKŽ 7, 687), *lungéntis*, *lùngytis*, *lùngtelėti*, *lùngčioti*, *lùngstelėti*, *luñgurti* и др.; — лтш. *lĩguôt*(*ies*) 'качать', 'покачивать(ся)', 'колыхать(ся)', 'колебать(ся)' и т. п., *lĩgât*, ср. *ļeñgât* 'шататься', *ļuôgât*, *ļuôdzît* и др. (ME 2, 483, 484, 536, 546; EH 748, 770, 775 и т. п.; наконец, ср. *liñgât*, *linguôt* 'укачиваться', 'убаюкиваться' и т. п. ME 2, 472: из куршского или литовского, ср. Dambe Dial. leks. 2, 1986, 110); — слав. **lęgati* (*sę*), ср. русск. *ляга́ться* 'двигать взад и вперед, сучить (ногами)'; 'качаться', 'колыхаться' (ср. выше о др.-инд. *liṅgati* 'ходить' /нестандартным образом?/ при *liṅgika-*, *liṅgita-*, словах, обозначающих хромоту). Внутренняя форма прусского слова для стремени как раз и ориентирована на подобное характерное движение: стремя-*lingo* выступает как своего рода к а ч а л к а, с помощью которой, в частности, всадник может неправильными («лягающимися») движениями добиться правильного («нелягающегося») хода коня, ср. *взять лошадь в стремя*, *дать шенкеля лошади* (из нем. *Schenkel* 'ляжка', 'бедро' при русск. *ля́га* 'ляжка' < **lęg-* : *ляга́ть/ся/*); ср. *ляга́ч*, о коне, жеребенке, который сильно лягается. Вместе с тем нужно помнить, что и

балт. *ling-* и слав. **lęg-* (как и реконструируемое и.-евр. **leng-*, см. *Pokorny* I, 676) передают еще и такие значения, как 'сгибать', 'изгибать', 'выгибать', 'гнуть' и т. п., ср. о дующем ветре и гнущейся рутушке лит. *lingúoti* (*Vėjužis pūtė, rūtelės l i n g a v o Rėza* Dain., 173; *Nusiėmė kepurę ir kloniojasi, l i n g u o j a ir l i n g u o j a* «снял шапку и кланяется, сгибается и сгибается» и др. LKŽ 7, 529) или словин.-помор. *lą̃gãc* 'сгибать', 'искривлять' и т. п., а также примеры фиксации топографически изогнутых или прогнутых по вертикали урочищ, ср. лит. *lengė* 'углубление' и др., русск. *л га* 'лощина', 'впадина'; 'болото' и т. п.[48] Разумеется, прусск. *lingo* могло бы мотивироваться и идеей изгиба, предполагаемого и самой формой стремени и особенно «гибкой» связи, петли (ср. лит. *balnãkilpė* 'стремя', где *kìlpa* 'петля'). Как бы то ни было (и независимо от бесспорно единого источника *ling-* 'изгибать' и *ling-* 'колыхать', ср. выше *rūtelės lingavo* под воздействием ветра, т. е. равно колышутся и изгибаются), в данном случае существенно подчеркнуть неразрывную связь прусск. *lingo* 'стремя' с лит. *lìngė* 'гибкая жердь для подвешивания к ней колыбели'; 'изгиб' (*L i n g i ų l i n g ė m eina kelias pagal Nemunėlį*, букв. — «изгибом изгибов (т. е. сильно изгибаясь) идет дорога вдоль Немана». 7, 526); лтш. *liñga* 'праща', 'петля' (*viņš meta akmeni ar l i n g u* «он метает камень пращой» Mancel., хотя ME 2, 471, вслед за *Thomsen Berör.* 1891, 266, предлагает объяснение из ливск. *lĩnga* или эст. *liṅg* 'праща').

Связь прусского названия стремени (*lingo*) и литовского обозначения колыбели (или шеста, жерди, к которой она подвешивается, — *lingė*, *lingỹnė*[49]), свидетельствуемая языковыми данными, находит поддержку и в конструктивном сходстве (если не подобии) этих предметов. В обоих случаях речь идет о е д и н о й, по сути дела, колеблющейся конструкции, опора которой является «несущей» и играющей главную роль, а привязь, веревка, петля, позволяя колебаться «несущей» опоре, вместе с тем ограничивают возможность амплитуды и во всяком случае гарантируют удержание ее от катастрофического для нее движения-срыва с привязи.

Литовское обозначение стремени, построенное как кеннинг (*balnã-kilpė*, букв. — 'седла петля', или *balño kìlpa*), весьма напоминает прусское название стременного ремня или привязи — **lingasaytan*, букв. — 'стремени привязь' (причем стремя — *lingo* — семантически мотивировано как «качающееся»), с характерной, впрочем, рокировкой — в прусском название стремени простое слово, а стременного ремня — сложное, в литовском же слово для стремени сложное.

Этнографические описания устройства архаической крестьянской колыбели (люльки) дают картину, напоминающую конструкцию стремени, — та же раскачивающаяся опора (к *люлька* ср. обычный в литовских колыбельных песнях припев *liūlia*, *liūlia* или *liuliai*, *liuliai* и т. п.) как центр конструкции и

привязь, веревка, петля, с помощью которой осуществляется само качание люльки-колыбели[50].

Говоря в общем, в данном случае имеется в виду образ некоего мифологического персонажа, бога-первогероя, висящего и/или раскачивающегося на ветвях мирового древа и рождающегося к мудрости, обретающего ее (ср. жердь как вырожденный вариант мирового древа, а младенец в колыбели как профанический вариант «рождающегося», проходящего через инициацию божественного персонажа). Конкретно же уместно обратить внимание на эддический мотив бога Óдина на дереве Иггдрасиле, «мировом ясене» (*Asc veit ec standa, heitir Yggdrasill.* Vǫlospá 19 «Ясень, знаю я, стоит, называется Иггдрасиль»). При всех интерпретациях этого названия («лошадь бога Игга», т. е. виселица, и т. п., см. *de Vries* Altnord. EWb. 81, 676—677) бесспорным остается уподобление дерева коню, обозначаемому «поэтическим» словом *drasill* (ср. *drǫsull*, конское имя) не вполне ясной этимологии. Мотив висения на мировом древе (Óдин сам пронзил себя копьем и сам повесился на Иггдрасиле) с целью обретения знания рун обозначен в «Старшей Эдде» (Hávamál, 138):

Veit ec, at ec hecc vindgameiði á
mætr allar nío
geiri undaðr oc gefinn Óðni,
siálfr siálfom mér
á þeim meiði, er mangi veit,
hvers hann af rótom renn.

(«Знаю я, что я висел на кривом дереве | ночей все девять, | копьем пронзенный и отданный Одину, | сам самому себе, | на том дереве, о котором никто не знает, | от каких корней оно растет»; ср. также мотивы созревания, умножения знания — *þá nam ec frævaz oc fróðr vera* | *oc vaxa oc vel hafaz.* Hávamál, 141). Мотив висения (*hecc*) на мировом древе характерен сам по себе и с высокой степенью вероятности предполагает мотив раскачивания в ветвях дерева (ср. также мотив «трепетания» Иггдрасиля — Scelfr Yggdrasils ascr standandi. Vǫlospá, 47). Более того, традиционно *vindga-meiðr* связывают с **vindugr* 'ветреный' (*vind-*) и понимают как «windiger (dem Winde ausgesetzter oder vom Winde bewegter) Balken», виселицу с раскачивающимся телом. Это описание, бесспорно представляющее отражение шаманского обряда (см. *A. G. van Hamel.* Óðinn Hanging on the Tree // Acta philol. scand. 7, 1932, 260—288; *F. Ström.* Den döendes makt och Odin i trädet // Göteborgs högskolas årsskrift, 53, 1947, 1—91 и др.), заставляет вспомнить многочисленные типологические параллели из шаманской практики, когда шаман забирается на дерево, привязывает себя к нему, к его раскачивающимся ветвям и проводит там длительное время, приобретая мудрость и опыт (иногда совершенно определенно указывается, что шаман находится в люльке, подвешен-

ной к ветвям). Наконец, хейти Óдина в «Младшей Эдде» многократно подчеркивают мотив висения (*galga valdr* 'виселицы властитель', *galga farmr* 'виселицы груз', *hangagoð* 'висящий бог', *hangatýr*, то же) и специально раскачивания, ср. *Váfuðr* 'качающийся' (ср. *Biflindi* 'дрожащий', а также о «качающем копье Гунгнир» — *Gungnis vǫfuðr*).

Из уподобления Иггдрасиля коню следует, что Óдин может трактоваться не только как висящий на дереве (соответственно — повешенный на виселице), но и как в с а д н и к на коне, с которым он связан (или даже, возможно, привязан к стремени коня-дерева). Во всяком случае эддическая поэзия создала здесь удивительно емкий контекст, который отсылает к сближающимся почти до отождествления — в логической реконструкции идеи — образам колыбели и стремени как «раскачивающихся» частей конструкции, несущей на себе главного персонажа-героя (этнографические описания архаичных разновидностей колыбели — полотняных и особенно сплетенных [лит. *pintiniai lopšiai*] из прутьев, еловых корней, ореховых лучин [дощатые колыбели появились позже] — актуализируют и структуру материала, из которого изготовляется колыбель: он тесно или более разреженно, с ячеями, как в сети, связан по «сетевому» принципу; ткань относится к первому случаю [ср. **tъk-ati*, **sъ-tъk-ati*], плетенка — ко второму; ср. Liet. etnogr. bruož. 452—455 и др.). И еще одно замечание в связи с мотивом Иггдрасиля как коня Одина: он реконструируется далеко не только по этимологическим соображениям. Достаточно напомнить, что и другой германский вариант мирового древа, «великий столб» древних саксов *Irminsul* рассматривался как средство сообщения с загробным миром. Имя прорицательницы Вёльвы (*Vǫlva*), связанной с Одином тем, что она вещает ему по его просьбе о прошлом и будущем, связано с др.-исл. *vǫlr* 'жезл' (ср. Hávamál, 78, 148). С помощью этого жезла вёльвы колдовали, на нем же они могли ездить верхом, как на коне.

Балтийские и славянские факты доставляют целый ряд подтверждений сказанному до сих пор, иногда дополнительно проясняя отдельные детали. Так, неслучайным оказывается совпадение предиката и для всадника на коне и для ребенка в люльке, причем этот предикат кодируется тем же элементом **ling-*, который отражен и в названии стремени, и в названии люльки. Ср., наряду с уже приводившимся *Он л я г а е т с я на к о н е, как худа ворона*, такой пример, как *Матка повалит в зыбку, ... ребенок л я г а е т с я в з ы б к е* (СРНГ 17, 254: арханг.). Мотив раскачивания-колыхания, передаваемый тем же языковым элементом, чрезвычайно существен в латышском празднике «Лиго» и подтверждается многими текстами (*līgo dziesmas*, песни лиго), ср. лтш. *līgot*(*ies*) 'колыхать(ся)', 'покачивать(ся)', но и *līgot* 'петь песни лиго' (покачиваясь), *dziedāt līgo dziesmas* 'петь песни лиго' и т. п. Отмеченное выше «знаковое» употребление корня **ling-* (при *lingo* 'стремя') отсылает к

сходному употреблению названия стремени и в славянских языках, ср. русск. *стремя* и знаковый характер акта «вступления в стремя», нечто вроде посвящения во всадническое сословие. Но если **ling-* обозначает знаковость в ее динамическом проявлении, то слав. **strъmĕti* скорее ориентируется на статический аспект знаковости, ср. словен. *strmę́ti* 'возвышаться', чеш. *strměti*, то же, слвц. *strmieť*, польск. *trzmić*, 'торчать', т. е. 'выдаваться', и т. п.; впрочем, статичность в данном случае может не противоречить направленности действия (ср. русск. *стреми́ться*, *стремле́ние*, *устремля́ться* и др.). Космологические ассоциации и употребления в связи с темой стремени и колыбели также могут быть подкреплены другими фактами, но здесь достаточно указать один из важнейших. Лит. *bal̃nas* 'седло', через которое строится определение стремени — *balnãkilpė* 'стремя' как 'седла петля', — учитывая более архаичные формы этого слова (ср. *balgnas* у Бреткунаса, у которого это слово — прутенизм, ср. прусск. *balgnan*, *balgninix*) или родственно с ним связанные (ср. лит. *balžíena/s/* 'поперечина', у саней, бороны и т. п., ср. прусск. *balsinis*, *pobalso*, русск. *бо́лозе́нь*, *бо́лозно́* и т. д., из и.-евр. **bhelg'h-*), также предполагает более значимую, ритуально-мифологически и поэтически отмеченную основу, о которой можно судить по вед. *bráhman* (: *brahmán*), обозначающему некий вариант универсальной конструкции-организации, опоры, близкой по функции и структуре мировому древу (Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974, 20—74), причем слово *bráhman*, как и *brahmán* (как бы персонификация той же идеи), этимологически связано с упомянутыми балтийскими и славянскими словами. Еще один круг фактов связан с прусск. *-saytan* в **lingasaytan*, лит. *saĩtas*, лтш. *saîte* и под. и с продолжением намеченной выше конструктивной параллели между стременем и колыбелью. В этом контексте можно напомнить, что подвесные колыбели («hängende Wiegen») восточных славян, а они пользовались только ими (см. Zelenin Russ. Volksk. 1927, 300—302, см. рис. 230, 231), среди других типов могли иметь короб, с п л е т е н н ы й из ивовых прутьев; основание же колыбели-зыбки изготовлялось из переплетенных между собою тонких бечевок с относительно крупными ячеями, т. е. фактически из сети (*сѣть* < **sĕtь* < **soi-t-* : прусск. *-saytan*, вост.-балт. *sai-t-*). Таким образом, и для этой ситуации — по крайней мере теоретически — мог бы быть восстановлен почти тот же контекст, что был отмечен для прусского *ling-* & *sait-* и литовского *ling-* & *sait-*, в первом случае применительно к стремени, во втором — к колыбели, а именно *ляг-* & *сеть* (**lęg-* & **sĕtь* < **ling-* & **soit-*), о раскачиваемой (*ляга́ть/ся/*) зыбке-сетке (*сеть*), привязанной веревкой с петлей (ср. петлю стремени, лит. *kìlpa*) к деревянной конструкции-раме. При всех этих сходствах нужно отметить: то, что для восточнобалтийского или русского восстанавливается по частям, на основании фрагментов текста, описания реалий и других соображений, в

прусском выражено одним цельнооформленным сложным словом — **lingsaytan*. И это, вероятно, еще один аргумент в пользу особой престижности «конско-всаднического» комплекса у пруссов и связанного с этим развития «конской» терминологии и фразеологии, мифологии и обрядности, о чем см. в другом месте. Наконец, для более глубокого понимания указанного прусского слова и лежащей в его основе двучленной синтагмы **ling- & sait-* уместно высказать еще одно предположение. Судя по этимологии и отдельным вещеведческим фактам, относящимся к снаряжению коня и семантике его частей, смысловая мотивировка *saytan* связана не только и, может быть, не столько с тем, что эта часть с о е д и н е н а с *lingo*, стременем, сколько с внутренней характеристикой этой детали. Нужно полагать, что *saytan* представляло собой «с о с т а в н о й» тип несущей связи — шнур, полоса, ремень и т. п. скорее всего были многоэлементны и характеризовались или с п л е т е н и е м составляющих их частей, или сочетанием их по «цепочному» принципу. Такая «составность», согласно мифопоэтическим представлениям, подчеркивала идею с и л ы (праслав. **sila* родственно прусск. *seilin*, лит. *síela* 'душа', *siẽti* 'связывать' и т. п.), крепости, неразрывности, и веревка (ср. русск. *сило́* и под.) была их символом и практической реализацией. Разъединение-расчленение составного целого, наоборот, трактуется как уменьшение силы, ее деградация, хотя эти «высвобожденные» силы целого могли вступать в новые синтезы, с новым возрастанием силы-крепости. В этом контексте и стремя (*ling-*) и то, к чему оно прикреплено (*sait-*), элементы не только словаря профанических вещей. Они принадлежат и той системе ценностей, которая еще хранит отсвет сакральной отмеченности. То же самое можно, с известными ограничениями и поправками, сказать не только о конском стремени и люльке-колыбели младенца, но и о других конструктивно близких образах и вещах — захоронениях в мешках или «люльках», подвешиваемых на дерево (особенно детей), древе-символе с висящим на нем отмеченным персонажем, виселице с повешенным, качелях, весах, праще, петле, маятнике, конструкции с преимущественно знаковой функцией (флаг, хоругвь /ср. монг. *oruŋgo*, *oruŋga-* 'знак', 'знамя'/, бунчук и т. п.), membrum virile в определенном состоянии (ср. выше др.-инд. *liṅga-* в этом значении и специализированное значение русск. *ляга́ться*; ср. эротическую символику качелей /*ling-*/, «качающихся» танцев /ср. «лиго»/, самого глагола *кача́ть*[51] и подобных ему) и т. п. Тем самым в этом последнем звене весь круг приводимых *ling*-примеров[52] окончательно смыкается с др.-инд. *liṅga-* 'детородный член-знак', а сама рассмотренная здесь конструкция, обозначаемая элементом *ling-*, дает все основания отнести к ней и денотат др.-инд. *liṅga-* и вспомнить о кинетике *liṅga*, обнаруживающего ту же динамику, что и стремя, колыбель, весы и другие подвесные устройства этого типа (закрепленность одного конца и незакреп-

ленность другого), именно в тот диагностически наиболее важный отрезок времени, когда *liṅga* как раз и функционирует как з н а к п о п р е и м у щ е с т в у, оповещающий «потребителя знаков» о природе носителя *этого* знака и о том, *к чему* относит этот знак его носитель применительно к futur immediat.

В большинстве этих примеров лежащая в их основе «конструкция», говоря в общем, предполагает «несущую» опору с «несомым» ею (подобно языковой форме, несущей содержание-смысл, обозначающему, «несущему» обозначаемое); подвижную связь опоры; надежность, проявляющуюся в том, что опора может двигаться («качаться») в определенных пределах, но никогда не теряет своей «привязки»; высшую ценность того, что находится на «опоре», носителя некоей возрастающей силы, сакральности, знаковой отмеченности, с т р е м я щ е й с я (: *стрéмя*) к своему максимуму. Соединение «конструктивного» подобия с параллелизмом смыслов и функций исключает случайность в приведенных здесь совпадениях и отсылает к высокому и единому образцу, лежащему в основе всего этого «вещно-образного» многообразия. Языковой, ритуальный, знаковый и «конструктивно-технологический» контексты во всех описанных случаях заодно, и в этом единодушии их показаний — гарантия надежности основных выводов.

Приложение 1

Праслав. **čelnъ* : **čelo* : **cělo-věkъ* в знаковой перспективе

Многие детали, отмеченные выше в связи с др.-инд. *liṅga-*, заставляют вспомнить определенный круг славянских, в частности, и русских фактов, которые, хотя и не связаны с *liṅga-* этимологически и, следовательно, не предполагают генетически единого источника, образуют тем не менее ряд существенных параллелей к тому, о чем уже говорилось. Но дело даже не столько в наличии параллелей, сколько в том, что в свете древнеиндийских данных, относящихся к *liṅga-*, многое проясняется и в типологически подобных славянских фактах. Существенным для дальнейших рассуждений оказывается ряд упоминавшихся ранее мотивов — 1) поднятие «линги» (вертикальное положение, «стояние», ср. *liṅga-* & *sthā-*) как объекта почитания Шивы, его метонимического знака; 2) возрастание «линги» (ср. *liṅga-* & *vardh-* 'член возрастает', ср. *liṅga-vardhana-*, *liṅga-vardhin-*); 3) сближение-соединение-стык-сведéние членов (ср. *ā-liṅg-*); 4) обозначение человека как имеющего или носящего *liṅga-* (ср. *liṅgin-*, *liṅgavant-*, о разряде почитателей Шивы, в чьи обязанности входило ношение символических изображений детородного члена божества; но и каждый из таких «носителей» по положению обладает

этой телесной деталью от природы и поэтому, особенно в случае оргиастов, сам выступает как *liṅgin-*, *liṅgavant-*, но уже не в ритуальном или терминологическом понимании [53]).

Все эти мотивы в той или иной степени выступают в важной группе слов, восходящих к праслав. **čelnъ*, **cělo*, **čelověkъ* и под. и предполагающих с полным основанием в качестве источника и.-евр. **kel-* 'поднимать(ся)', 'выдаваться вверх', 'выступать над' и т. п. (*Pokorny* I, 544). Эти славянские слова неоднократно становились объектом исследования, в результате чего многие неясности были устранены. Но даже в лучших современных словарях праславянского языка явно недостаточное внимание уделяется основной в данном случае проблеме — семантической реконструкции. Вместо этого читателю предоставляется возможность самому по сумме значений, засвидетельствованных в конкретных примерах из разных славянских языков, восстановить исходное смысловое ядро или же для облегчения этой работы указывается сумма значений. Здесь в силу обстоятельств речь не может идти о достаточно проработанной семантической реконструкции. В данном случае позволительно указать некоторые детали, имеющие ключевое значение для такой реконструкции.

Начать анализ уместно с праслав. **čelnъ* 'член', поскольку именно эта лексема образует наиболее явное средостение между продолжениями и.-евр. **kel-*, с одной стороны, и названием фаллоса, с другой, и кроме того в большей степени, чем другие названные слова, отсылает к сфере семиотического. Правда, значение 'фаллос' не реконструируется исследователями для праславянского горизонта (во всяком случае явно) [54]. Действительно, во многих случаях обозначение детородного члена словами, восходящими к праслав. **čelnъ*, могло происходить вторично и независимо в каждой из славянских языковых традиций, как естественный способ табуирования («часть тела *x*» → «часть тела», значение которой — 'x'). Однако наличие такой вторичной категории случаев никак не предрешает вопроса о наличии или отсутствии этого значения у праслав. **čelnъ*. К сожалению, при рассмотрении этого вопроса с самого начала совершают ошибку, не определив т о ч н о е значение этого слова и исходя из приблизительного отождествления ч л е н а тела с ч а с т ь ю тела, хотя народная мифопоэтическая медицинская традиция достаточно четко отличает члены от не-членов, мягких частей тела [55]. Следуя этой традиции, учитывая соответствующие реалии и их языковые обозначения, можно с достаточной степенью надежности утверждать, что, строго говоря, члены тела суть определенные части всей костной конструкции (скелета) человека или животного, но не любые и во всяком случае не случайные части, но такие, которые имеют «в н е ш н и й» по отношению к телу «выход» [56], с а м о д о с т а т о ч н ы в пределах им предназначенных функций и

подвижны, причем эта подвижность, связанная с изменением положения и/или направления, принципиально видима. Из последней характеристики следует, что эта подвижность членов может использоваться и используется как знаки, отправляемые адресантом и воспринимаемые адресатом. В данном случае знаковый характер членов определяется именно их подвижностью, контролируемой и управляемой отправителем и воспринимаемой и истолковываемой получателем, и специализированным, как правило, целенаправленным характером движения (хотя, конечно, и некоторые непроизвольные движения могут справедливо восприниматься вовне как знак определенного состояния адресанта). Понятно, что подвижность по преимуществу осуществляется благодаря костным структурам: именно они делают знак четким и устойчивым, способным к его репродуцированию в стандартном виде. В крайних вариантах на основе таких знаков складываются целые замкнутые знаковые системы (ср. «язык» глухонемых, где последовательность разных комбинаций пальцев и их положений позволяет строить текст)[57], в противоположных случаях наблюдается появление зон размытости между знаковым и незнаковым, где незнак может быть ошибочно принят за знак, а знак иной раз не воспринимается как таковой. Как бы то ни было, но эффективность «членовой» знаковости, по крайней мере, в ее наиболее совершенных вариантах (пальцы, руки, голова), на несколько порядков выше знаковости, основанной на движениях мягких частей тела (живот, щеки, уши и т. п.) или на «игре» глаз, представляющей собой относительно позднее завоевание знакового начала в человеческой культуре, но в определенных условиях (общение влюбленных, членов семьи, близких друзей и т. п.) представляющей собой очень тонкое, интимное и при этом максимально экономное средство воплощения знакового начала. В предельных ситуациях глаза как окно души — знак знаков и высшее счастье, заставляющее забыть обо всем в мире[58].

Возвращаясь к тому, чтó понималось под «членом» в архаичных традициях, нужно отметить еще две особенности. Первая — наличие у него некоего особого артикулированного движения (ср. лат. *articulus* 'член тела', 'сустав' и т. п.), как правило, вверх (само вертикальное движение-жест часто образует знак начала новой ситуации — знаковой), позволяющее размежевать «знаковое», т. е. отмеченное, и «не-знаковое», нейтральное, и в конечном счете соотносимое с вертикальным воздвижением-восставлением основного символа вселенной — мирового дерева и его вариантов. Вторая особенность «члена» состоит в том, что именно он основная единица телесного состава, строительный блок-узел тела («мясо /плоть/ дело наживное, лишь бы кости были целы», — гласит народная мудрость). Синтез-соединение тела как раз и начинается с «членов», тогда как анализ-разъятие кончается отдельными «членами», далее как бы не делимыми[59]. Эта способность

«членов» к вхождению в некое целое (тело) и выхождению из него очень важна: она делает возможным операционно-функциональное определение каждого члена, установление его роли в целом, взятие на себя им знаковой роли. В принципе каждый член — знак некоей функции целого-тела, его частичный заместитель. Вместе с тем в системах, использующих космогонически-анатомический параллелизм (типа Пуруши), каждый член тела выступает еще и как знак природной стихии, с которой он связан по происхождению (кости — камни, голова — небо и т. п.), подобно тому как человек (тело) — знак того целого, в которое он входит, — семьи, рода, племени и т. п.

Но не все члены человеческого тела знаково равноценны. Среди них есть такие, которые являются знаковыми по преимуществу и выступают как наиболее представительные заместители целого: голова (чело, лоб) — **čelo* и фаллос — **čelnъ* обладают в этом отношении решительным первенством. Знаковая выделенность фаллоса соответствует его анатомо-физиологическим особенностям: он единственный член, в составе которого нет костей, но способный к движениям, свойственным только «костным» членам; более того, во время вертикального движения он приобретает свойства не плоти[60], но кости. В заговорах от плотской немощи основной мотив — сделать «плотяной» член твердым как кость»: «Как Волотовы кости не тропнут, не гнутся, не ломятся, так бы у меня раба Божия (имя рек), ... фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятныя кости ... И ударю яз быка третьяка по рогу своим черленым вязом, и у меня, раба Божия (имя рек), ... фирс не гнулся, не ломился против женския плоти и хоти и против памятныя кости отныне и до веку»[61].

В этом контексте было бы странным, если славянские продолжения и.-евр. **kel-* : **kol-*, употреблявшиеся применительно к суставу, запястью, лодыжке, пальцу, его фаланге, кости, колену, челу, лбу, щеке, челюсти, лицу и т. п. (если говорить только о частях тела), не обозначали бы и фаллос. Более того, вопрос может быть поставлен «от противного»: какой из перечисленных членов тела обозначался в праславянском как **čelnъ* или — хотя бы — какой из них имеет преимущество перед другими в том, чтобы быть так обозначенным? Чело, челюсть, колено имеют для своего выражения особые, отличные от **čelnъ*, лексемы, хотя и того же самого корня[62]. Для других из названных частей тела обозначение их этим корнем вторично, метафорично и во всяком случае периферийно. Тем более трудно предположить, чтобы **čelnъ* с самого начала могло обозначать любой член тела, даже любой подвижный член и лишь потом получило разную специализацию. Конкретное значение в этих условиях должно было предшествовать общему и безотносительному обозначению члена тела вообще. Кроме того, если говорить о семантической мотивировке («подвижность»: **kel-*), то эта черта получила свое наиболее яр-

кое выражение именно в связи с обозначением фаллоса[63]. И, наконец, еще важнее, что в целом ряде славянских языков продолжения праслав. **čelnъ* фактически обозначают детородный член (сюда же относятся и разные модификации типа ст.-польск. *posromny członek* 'napletek', 'praeputium', ср.: *Postromny czlonek* prepucium est anterior pars pellis in membro v/i/rili que preputatur et prescinditur Iudeis et dicitur priapus, *ca* 1500 Erz. 11. Słown. staropolsk. I, z. 6, 1955, 586 и др.; ср. *członki* 'viscera') и позволяют думать, что это значение связывалось с названной лексемой уже в праславянской или балто-славянской древности, хотя мотивы этой связи в настоящем и далеком прошлом были прямо противоположными. Сейчас русск. *член*, болг. *член* 'фаллос' и т. п. и их соответствия в других языках предельно нейтральны, так как полностью лишены семантической мотивировки, и это отвечает установке на табуирование. В прошлом **čelnъ* 'фаллос', напротив, было предельно изобразительным, отчетливо метафоричным, с прозрачной семантической мотивировкой (б.-сл. **kel-n-* : **kel-*, ср. лит. *kélti*(*es*) 'поднимать(ся)', лтш. *cil̃t*(*iês*), раннепраслав. *kel-t-*, позднепраслав. **čel-*, ср. русск. *че́лити* /?/ и под.). Многие данные, относящиеся к реалиям, символизирующим детородный член, к характерным жестам, отсылающим к характерному действию его, к текстам (ср. призывы к *караваю-вырапаю* расти вверх, ср. *ворóпи́счина* 'оглобля', 'дубина', *ворóбы*, *ворóба* и т. п. СРНГ 5, 1970, 102—104, 117) и т. п., не оставляют сомнения в том, что язык предложил в данном случае наиболее яркую мотивировку обозначения детородного члена. Несомненно, есть и другие аргументы в пользу этой мотивировки, и один из них — наличие у продолжателей праслав. **čelnъ* значения 'род', в сербском диалекте чакавского города Црес *cjên*, *cjȅnek* 'род'[64] (из **čelnъ*), что находит себе множество типологических параллелей (кодирование комплекса «фаллос-род-рождать-знак-значить» одним и тем же языковым элементом). Это значение 'род' связывает праслав. **čelnъ* с однокоренным ему словом **kolěno* в таких значениях, как 'род', 'племя', 'семейство'; 'колено', 'поколение'; 'пол' (мужской или женский), 'происхождение', 'потомство'; 'глава семьи', 'старший в доме' и т. п., см. ЭССЯ 10, 1983, 132—134 и др. (и даже 'лоно'). Правдоподобно, что эти праславянские слова, восходящие к и.-евр. **kel-*, **kol-*, обозначали и самое идею членения-деления и его единицы-члены — в пространственном, временнóм («поколения») и социальном (род, семья, племя и т. п.) планах. В этой ситуации снова уместно напомнить о значениях и.-евр. **g'en-* (см. выше), в частности, и о хеттск. *genu-/ginu-* в отнесении к половому органу. Лит. *kìlti* 'подниматься', 'повышаться' (о движении вверх), но и 'происходить', 'возникать' (ср. *kìlęs* 'родом')[65], *at-kélti* 'открывать', 'отворять' и т. п. уточняют смысловые структуры, внутри которых могли складываться слова, подобные праслав. **čelnъ*.

Вместе с тем эти последние примеры отчасти проясняют и подоснову, на которой формировались значения праслав. *čelo, — не только 'чело', 'лоб', 'лицо', 'голова' и под., но и то, что вынесено вперед, вверх, в некое преимущественное положение, которое — в зависимости от точки зрения — может пониматься и как начало и как конец; ср. русск. *чело́* 'наружное отверстие русской печи', 'начало трубы над устьем печи', 'устье печи' или укр. *чо́ло* 'передняя часть гончарной печи'; 'тонкий конец срубленного и очищенного от ветвей дерева' (ЭССЯ 4, 1977, 46) и др. Последнее значение возвращает как к метафорическим языковым обозначениям фаллоса (*коне́ц*), так и к вещественной символике его — кол, оглобля, палка, прут и т. п. (ср. *čelьnik*. ЭССЯ 4, 51). Следовательно, и в *čelo* обнаруживается смысловой слой, на основе которого сложились обозначения другой важнейшей, определяющей и наиболее знаковой части тела — чела, лба, головы, соотносимой по ряду параметров с *čelnъ*-фаллосом [66]. Знаковость чела не в последнюю очередь определяется формируемой на основе мотива «верхнести-переднести» идеей крайности-выделенности, отличности-превосходства, исключительности, абсолютности, главности, отчетливо фиксируемой и в генетически связанных со славянскими примерами латинских формах, ср. *ex-cello* 'возвышаться', 'выдаваться', 'выделяться', 'отличаться', 'превосходить' и т. п., *excelsum* 'высшая степень (сан)' (*in excelso esse* 'быть в самом цветущем состоянии'. Саллюстий), *excellens* (*corpore excellens*) и т. п. при *celsus* (: *cello) 'высокий', 'возвышенный', 'высокопоставленный', 'благородный', но и 'высокомерный' и т. п. (ср. *celso corpore*, о выпрямлении во весь рост /Тит Ливий/, *celsa mens*. Силлиус Италикус и т. п.).

Латинская пословица *mens sana in corpore sano* [67], по сути дела, говорит о двух вещах, известных мифопоэтическим архаичным традициям, — о духовном и телесном составе человека и о том, что эти две части подобны сообщающимся сосудам. Жилище духовного начала (ума, мысли) — голова, и поэтому она (нередко в форсированно-отмеченной форме — гордо поднятая, взнесенная) выступает как знак духовного состава человека и через него самого человека. Телесный состав воплощен в теле, но тело — экстенсивная форма телесно-плотского, скорее результат, чем та сила, которая, интенсивно действуя, приводит к этому результату и жилищем которой служат гениталии, а орудием-инструментом действия — фаллос. Он — тоже знак, но знак плотского состава человека и через него самого человека. *Mente celso* (*ex-celso*) и *pene celso* (*ex-celso*) как бы еще раз подчеркивают свой параллелизм, свое согласие, свою равную долю в целом — *corpore celso* (*ex-celso*) и — идя дальше — единство природы той силы, которая движет и умом и полом и предопределяет единство их функций — порождать-открывать, создавать род как тело, как дух, как знак. Идея рождения (ср. лат. *gigno*, в конеч-

ном счете к и.-евр. *g'en-, с удвоением корня) равно присутствует во всех трех названных воплощениях «родового», и не приходится удивляться, что порождающий ум, талант, духовная способность обозначаются по этому признаку (ср. лат. *in-genium* /: *in-gigno*/ 'врожденные способности'; 'дарования', 'изобретательность', т. е. способность к обретению-рождению, 'выдумка'; 'знания'; 'ум', 'талант', 'гений' и т. п., *in-geniosus*, *in-genuitās* и др.)[68].

Сказанное до сих пор содержит достаточные предпосылки для того, чтобы прояснить позицию в отношении праслав. **čelověkъ* (нужно считаться и с вариантом **čьlověkъ*, более поздним по происхождению, но все-таки праславянским; он, видимо, был источником латышского заимствования — *cìlvęks*; ср. диал. *ķilvēķelis = cilvēcelis*. ME I, 383). Общее направление эволюции этого слова ясно: ее последний шаг — превращение этого полнозначного (по идее максимально полнозначного) слова в ряде ситуаций в неопределенное местоимение, т. е. в грамматический по своей сути элемент[69]. Грамматикализация этого слова представляет собой конкретный вариант далеко зашедшей тенденции к абстрагированию, уже вышедшей за пределы лексико-семантического уровня. Но действие подобной тенденции легко опознать и на предыдущем этапе развития, где основным ее результатом было формирование значения 'человек', т. е. *homo* в общем смысле, объединяющем и мужчину и женщину (а позже и ребенка и старика и т. д., т. е. всего того, что не относится ни к животному царству, ни к миру божественного). Несомненно, что этому обобщенному значению, снимающему главный семантический нерв слова **čelověkъ* в предыдущую эпоху («мужское-мужественное» в противоположность «женскому»), предшествовали более конкретные и специализированные, для определенного периода «терминологические», значения, которые еще достаточно полно представлены в большинстве славянских языков до сих пор — 'мужчина', 'муж-супруг', 'женатый человек'[70], иначе говоря, мужчина в п о л н о т е своей жизненной, детородной, сексуальной с и л ы (кстати, и этимология слав. **mǫžь* ведет к обнаружению этой же идеи[71]). Собственно говоря, праслав. **čelo-věkъ* и кодирует первым своим членом идею полноты-возрастания-поднятия (силы), а вторым — идею жизненной, детородной силы (находящейся в состоянии возрастания, полноты); **věkъ* исходно и было обозначением этой силы и соответственно поры этой силы.

Когда лингвисты определяют значение праслав. **čelo-věkъ* как 'принадлежащий роду, семье' или — с уточнением — 'мужской член рода'[72], с ними в целом (и притом применительно к определенной эпохе) можно согласиться, но подобные определения сугубо экстенсивны и в силу этого недостаточно «лингвистичны»: внеязыковые реалии, в частности, общий этнографический, социальный, культурный аспект, оказываются в подобных случаях более сильными аргументами, нежели собственно языковые. Это, конечно, не озна-

чает, что языковые данные укажут «подлинное» и единственное значение этого слова. Строго говоря, ни о том, ни о другом не может (и не должно) быть речи: и это объясняется не «слабостью» лингвистических возможностей, но заложенной в самом языке необходимостью менять значения слова, если только оно хочет соответствовать своей старой форме. Поэтому даже сугубо поэтические («ненаучные») и парадоксальные, с известным вызовом, этимологии XX века типа «человек — *чело века*» не могут быть отринуты с порога и/или целиком, поскольку и они осуществляют (как в данном примере) одну из возможностей объяснения, а будет ли эта возможность востребована, осознана и научно оформлена, зависит от субъекта этимологизации, а не от ее объекта, самого слова[73].

Тем не менее для определенных пространственно-временных условий, которые могут быть признаны исходными, актуальное содержание праслав. **čelo-věkъ* должно пониматься скорее всего как сочетание двух семантических множителей — «поднимать» × «сила (жизненная)»[74], которое в зависимости от конкретных условий допускало такие толкования, как «поднимающаяся (возрастающая) сила», «подъем силы», «тот, чья сила поднимается (возрастает)», «обладающий поднимающейся силой» и т. п. Но в связи с эротически-сексуальными и специально фаллическими ассоциациями корня **čel-* (ср. выше о **čelnъ* и даже **čelo*) нельзя полностью исключать и разные варианты реализации семантической схемы «фаллос (член)» × «сила»[75], которая в свою очередь не опровергает актуальность альтернативной схемы «чело (голова)» × «сила», пока принимаемой чаще всего за единственно возможную. В связи с указанными ассоциациями праслав. **čel-*, вероятно, уместно напомнить о некоторых балтийских фактах, восходящих к тому же глагольному корню **kel-*. Ср. лит. *kéltuvas* (: *kélti*), *keltùvas*, *keltuvẽl*, *pakeltùvas*, относимые не только к приспособлению для подъема тяжестей или к парому (ср. лтш. *cȩ̂ltava*, *cȩltuva* и лит. *kéltas* 'паром'), но и к цеповищу, рукоятке цепа или его «голове» («spragilo galva»)[76] или к верхнему концу льномялки[77], также и к слеге, жерди, используемым для приподнимания колес телеги (для их смазывания). Цеп и льномялка — те орудия, назначение которых бить, раскалывать, молотить, толочь, лущить, мять, расцеплять, расщеплять, рас-членять и т. п., и как с таковыми с ними связывается целая сеть сексуальных ассоциаций (деформация-нарушение целостности) — как на уровне соответствующей образности, так и в свете языковых данных. В качестве аналогии, имеющей иное языковое выражение, можно привести лит. *paisýti* 'обдирать ячмень и т. п. от шелухи посредством обмолачивания цепами' (*Paisyk lingalvius, kanapgalvius, grūdus miežių, kad nebūtų akuotų* «оббей /обмолоти цепом/ головки льна, головки конопли, ячменное зерно, что бы не было остей». LKŽ 9, 1973, 120—121), но и 'бить', 'колотить', 'раскалывать' и т. п. Нулевая сту-

пень этого же корня представлена в лит. *pìsti* 'futuere', 'coire' или праслав. **pьxati* 'пихать', 'толкать', 'толочь', 'совать', 'futuere' при **pьšeno*, **pьšenica*: **pьxati*; др.-инд. *pinaṣṭi* 'толочь', 'дробить', авест. *pišant-*; лат. *pinsere* 'толочь' и т. п. — все к и.-евр. **pis-* : **peis-* : **pois-* [78], см. *Pokorny* I, 796).

Включенность названных выше орудий обработки земледельческой продукции (урожая зерновых, льна и т. п.) в сезонный цикл, непосредственно следующий за жатвой («молотьба»), особенно показательна, поскольку и сами эти операции в обильной примерами мифопоэтической образности прочно соотносятся с двумя в свою очередь взаимосвязанными мотивами — соития и смерти, и слово, используемое для обозначения цепа или льномялки, применяется в названии ритуального бужения—поднимания с постели молодоженов в первое утро после свадьбы — *kéltuvės* (см. LKŽ 5, 552) [79].

В этом **kel*-контексте уместно снова вспомнить о типологическом сходстве в трактовке праслав. **čelo-věkъ* и др.-инд. *liṅga-vardhin-* (о различиях, которые очевидны, говорить нет смысла). Цель этого напоминания в расширении возможностей представления о том семантическом пространстве, в котором могла сложиться идея именно такого обозначения *homo* и *vir* (**čelo-věkъ*), во-первых, и, во-вторых, в акцентировании внимания на том факте, что семантическая схема, легшая в основу мотивировки обозначения человека в праславянском, первоначально выступала как смелый, дух захватывающий поэтический кеннинг [80]. И, наконец, в-третьих, праслав. **čelo-věkъ*, как только этот кеннинг был применен к обозначению человека, стало з н а к о м жизненной (сексуальной) силы и самого ее носителя, з н а к о м семьи и ее главы-основателя, рода-племени и его продолжателя (ср. *родить* : *род*, *плодить*: *племя* < **ploditi*: **pled-mę*), з н а к о м социума-коллектива и его полноправного ч л е н а. Но существенно подчеркнуть, что в основе всего этого развивающегося ряда лежала обозначенная выше смысловая конструкция, описывающая явление б и о л о г и ч е с к о й природы, определенный ф и з и о л о г и ч е с к и й казус. Лишь на этой первичной основе складываются предпосылки, которые позже позволят трактовать праслав. **čelo-věkъ* во всё более и более с о ц и а л ь н о м плане — как «мужской член рода» (ср. лит. *kìltis*, *kiltìs* 'род', 'племя', 'родство', 'происхождение' и т. п., лтш. *cil̂ts* 'das Geschlecht', 'der Stamm'), как «член коллектива, занимающий в нем определенное место», как «представитель всего рода человеческого». Праслав. **čel'adь* еще сохраняет следы «биологического» (возраст, родство, пол и т. п.), но они активно вытесняются «социальным» осмыслением — в рамках семьи, дома, хозяйства в широком смысле, ср. 'домочадец', 'прислуга', 'слуга', 'челядь', 'дворня', 'раб', 'наемный работник' и т. п. (подвижность конкретных «применений» здесь весьма значительна), но и «младшие в доме» — 'дети' (в частности, малолетние), 'мальчики', 'подростки', 'молодежь' и т. п.,

что, однако, тоже втягивается в сферу «социального» осмысления [81]. Однако в целом утрата понимания семантической мотивировки обозначения человека в славянских языках предопределила в значительной степени разрыв связей этого слова как с целым, к которому оно принадлежало, так и с отдельными своими родичами, в частности, с праслав. **čelnъ*.

* * *

Еще около десятка слов кроме *liṅga-* применяются в древнеиндийских текстах для обозначения общего понятия «знак». Их употребительность очень различна. Некоторые из них достаточно редки и периферийны; другие более или менее окказиональны и наряду со значением 'знак' обладают и иными, иногда более характерными для этих слов значениями; третьи настолько институализировались как общее обозначение знака, что соперничают в этом отношении со словом *liṅga-*.

К этим «третьим» относятся, собственно говоря, только слова с корнем *lakṣ-*, из которых наиболее важны *lakṣá-* 'знак', 'примета', 'признак', но и 'цель', 'мишень'; 'объект', 'выигрыш', 'ставка' (напр., в азартных играх) и т. п.; *lakṣaṇa-* 'знак', 'символ', 'характерная черта', 'примета'; 'счастливый знак'; 'атрибут', 'качество'; 'точное описание', 'определение', 'пояснение'; 'обозначение', 'название'; 'форма', 'вид', 'род'; 'отношение-ссылка'; 'симптом'; 'линия', 'взмах' и т. п. (включая и 'половые органы', ср. «Махабхарата» XIII, 2303); *lákṣman-* 'знак' (как благоприятный, благой, так и неблагоприятный, дурной); 'примета', 'характеристика'; 'высокое достоинство', 'определение' и др.; *lakṣmī́* 'знак', 'примета', 'признак'; *lakṣmīka-*; *lakṣya-* 'признаково отмеченное', 'характерное'; 'воспринимаемое', 'видимое', но и 'знак', 'примета', 'мета', 'цель', 'объект' и т. п. «Знаковые» коннотации очевидны в *lakṣaṇā*, *lakṣanin-*, *lakṣaṇīya-*, *lakṣaṇyá-*, *lakṣaka-*, *lakṣita-*, *lakṣin-*, *lakṣitavya-*, *lakṣmaṇá-*, *lakṣmaṇyá-* и др., не говоря уж о десятках сложных слов, в состав которых (обычно в качестве первого члена) входит элемент *lakṣ-* (*lakṣ-m-*).

Как и в случае *liṅga-*, слово *lakṣá-* и другие слова этого корня развили целый ряд специализированных значений, став терминами логики, грамматики, риторики, поэтики, с одной стороны [82], и войдя в состав имен ряда мифологических персонажей, с другой. Среди последних в первую очередь нужно назвать богиню *Lakṣmī́*, связанную со счастьем, богатством и красотой (другое ее имя *Śrī́*) и появляющуюся уже в «Яджурведе» (имя богини буквально означает знак → добрый знак, благополучие, удачу, счастье, красоту и т. п.). Хотя чаще всего Лакшми выступает как супруга Вишну, в мифопоэтической традиции она считается супругой к а ж д о г о законного и праведного вла-

стителя, но нередко выступает в разных воплощениях (ср. Драупади, супругу Пандавов, в эпических текстах). Тем самым Лакшми оказывается своего рода знаком того благополучия, которое по идее неотделимо от каждого властителя, соответствующего своему высокому положению. Персонификацией неблагополучия, несчастья, знаком неудачи выступает Алакшми, букв. 'не-Лакшми', 'лишенная удачи' (*a-lakṣmī́*, ср. «Шанкхаяна-грихья-сутра», «Махабхарата» — «Араньякапарва» [83] и др.). Наконец, в эпосе же известен и сын царя Дашаратхи, сводный брат и спаситель Рамы Лакшмана (*Lakṣmaṇa*). Во многих случаях в «Рамаяне» он подменяет Раму, выступает как своего рода его двойник, alter ego, благой знак главного героя [84].

Но *lakṣá-* и под., практически не уступая слову *liṅga-* в соперничестве за право быть главным обозначением знака в древнеиндийской традиции, обнаруживает ряд существенных отличий. П е р в о е из них — время фиксации слова: не в пример *liṅga-* слово *lakṣá-* и под. отмечены уже в «Ригведе», в частности однажды и в древнейших «фамильных» мандалах, в «Атхарваведе» и в других текстах ведийской литературы. Помимо уже приведенного примера RV V, 33, 10 заслуживает внимания RV X, 10, 2. Когда Ями предлагает своему брату Яме вступить в кровосмесительные отношения, он отвечает ей: «Твой друг не хочет такой дружбы, когда женщина с о д и н а к о в ы м и п р и з н а к а м и становится чужой» (*sálakṣmā yád víṣurūpā bhávāti*, согласно Гельднеру буквально обозначает одинаково клеймленых животных, принадлежащих к одному стаду); *sálakṣmaṇ* относится к тем, кто носит один и тот же общий знак, в данном случае знак одного рода, кровного родства: *víṣurūpā-*, букв. 'другого цвета', относится к животным другого — «чужого» стада, особи которого отмечены иным знаком; таким образом, Яма столь витиеватым образом, корни которого, однако, весьма реальны и конкретны («обозначение» животных — своих и чужих — соответствующими, не совпадающими друг с другом знаками), предупреждает о своем нежелании стать возлюбленным «сестры-жены» [85]. Очень показательно употребление *lakṣmī́* в знаменитом гимне, посвященном мудрости-познанию (RV X, 71, 2). Автором гимна считается Брихаспати, божественный покровитель молитвы, певец, жрец, ведущий жертвоприношение. В центре гимна — возникновение-создание сакральной Речи, основного средства познания (*jñāna-*). Семеро мудрецов-певцов в содружестве были у начала Речи (*prathamáṃ vāco ágram*, 1), они дали наименования (*nāmadhéyam dadhānāḥ*, 1) всем вещам, и тем самым всё, «что было у них лучшего, незапятнанного, что было скрыто в них, стало проявленным благодаря любви» (1). Но мудрецы были не только ономатетами, но и «семотетами», т в о р ц а м и з н а к о в, и первый священный знак их был «положен» на Речь. «Когда мудрые мыслью создали Речь (*mánasā vā́cam ákrata*), просеивая (ее), как зерно — ситом, тогда друзья познают дружества

(*sákhāyaḥ sakhyā́ni jānate*), их священный /благой/ знак (*bhadraíṣām l a k ṣ m ī́ r*) положен /нанесен/ на Речь (*níhitā́dhi vācí*)», 2. Открытие-находка самой Речи понимается как жертвоприношение: найденную Речь принесли и разделили между многими; восклицаниями приветствовали ее семеро певцов (*saptá rebhā́*), 3. То, что *lakṣmī* определяется эпитетом *bhadra-* 'благой' и т. п., дает основания думать, что *lakṣmī* обозначало само по себе просто знак, независимо от того, был ли он благим или недобрым. Дав каждой вещи свое имя и сделав эти имена знаками, а самое Речь знаковым пространством, мудрецы достигают знания: *brahmā́ tvo vádati j ā t a v i d y ā́ m* (11) «брахман возглашает знание сути (вещей)». Обозначение сути словом *jātá-* (: *jan-* 'рождать'), которое обозначает также и сына, род, рождение, происхождение, свидетельствует о том, что суть, главное, верх мудрости-знания, как раз и состояла в рождении-открытии и ориентации в открываемом этим рождением родовом потоке. Так и на индийском материале тема знания и знака оказывается укорененной в комплексе рождения-рода. И еще один пример из «Ригведы», где слово *lakṣá-* обозначает ставку в игре[86]: *śvaghnī́va yó jigīvā́ṅ l a k ṣ á m ā́dad* (RV II, 12, 4) «кто, как счастливый игрок, выиграв, сорвал ставку» (ставка в этом случае также знак удачи).

Д р у г о е отличие *lakṣá-* и под. от *liṅga-* состоит в том, что глагол *liṅg-* весьма редок и в некоторой степени «теоретичен» (см. выше); во всяком случае, доставляя известные основания для расширения контекста *liṅga-*, он немного дает для углубления той смысловой конструкции, в недрах которой сложился круг значений, характерный для *liṅga-*. В случае *lakṣá-* положение иное: глагол *lakṣ-* (*lakṣate*, *lakṣayati*) достаточно хорошо известен, засвидетельствован в упанишадах, пуранах, эпосе, ученых трактатах и т. д. и обладает кругом весьма показательных значений, которые имеют прямое отношение к семантической структуре существительного *lakṣá-* — 'воспринимать', 'наблюдать', 'обозначать', 'маркировать', 'характеризовать', 'определять', 'указывать'; 'направлять', 'целить', 'иметь в виду'; 'знать', 'понимать', 'видеть'; в пассиве (*lakṣyate*) — 'быть отмеченным, обозначенным, названным', 'быть воспринятым, увиденным' и т. п. Принадлежа к кругу verba sentiendi, *lakṣ-* обладает собственной спецификой, соединяя, как можно думать, судя но набору значений и примерам, их реализующим, исходное положение зрительного восприятия, при котором объект внимательно, с дифференцирующей установкой наблюдается, и заключительное положение, когда результаты наблюдения «логизируются», передаются в сферу ratio: выделяется некий логический признак объекта, понимаемый с этих пор как з н а к объекта, как некое определенное обозначение, описание, дефиниция этого объекта, как элемент, тяготеющий к терминологическому статусу, во-первых, и к специализированным текстам, во-вторых.

Эта «логизация» *lakṣ-* и соответственно *lakṣá-* и под. определяет третье отличие этих слов от *liṅg-* : *liṅga-*: при несомненной связи в обеих парах примеров имени с глаголом *lakṣ-* : *lakṣá-* с определенной точки зрения более «темны», нежели *liṅg-* : *liṅga-*, поскольку конкретность предмета, обозначаемого как *liṅga-*, накладывает свой отпечаток на «историческую» и «причинную» трактовку знака-*liṅga-* (чего нет в случае *lakṣá-*)[87]; кроме того, в случае *liṅga-* сохранялось, видимо, понимание того, в каких условиях и как этот объект функционирует как знак (ср. динамический аспект — поднятие, раскачивание, махание и т. п.). Знак *lakṣá-*, судя по всему, является знаком и в своем статическом состоянии, и ни индийские «знако-пользователи», видимо, ни современные этимологи не знают (или сомневаются в выборе) подлинной семантической мотивировки слова *lakṣá-* и под. Здесь нет необходимости подробно рассматривать существующие этимологии *lakṣ-*, *lakṣá-*[88] и в принципе можно согласиться с итогом, подведенным Майрхофером: «Nicht befriedigend erklärt» (*lakṣá-*); «Die Herkunft dieser Sippe ist nicht befriedigend aufgeklärt» (*lákṣman-*) (Lief. 19, 83) — тем более, что последние по времени этимологические предложения Тиме, претендующие сразу же объяснить и *lakṣá-* 'знак' и *lakṣa-* '100 000', и *lā́kṣā* 'лак', большинством специалистов были или отвергнуты или поставлены под серьезное сомнение.

Не принимая на себя ответственность за выбор «лучшей» из имеющихся этимологий и тем более за выдвижение новой, можно все-таки привести некоторые детали и высказать кое-какие соображения, которые в своей сумме, пожалуй, ориентируют дальнейшие разыскания в определенном направлении. *Lakṣa-*, *lakṣaṇa-* выступают как наиболее нейтральное, предельно терминологическое обозначение знака. Внутренняя форма слова *liṅga-* характеризует объект, подлежащий восприятию; внутренняя форма *lakṣa*(*ṇa*)- говорит о восприятии как характерном и единственно важном в этом случае действии субъекта в отношении объекта восприятия. Эти особенности *lakṣá-*, *lakṣaṇa-*, несомненно, находятся в связи с подавленной образностью этих слов, иначе говоря, с потерей (для определенного времени) или ослаблением актуальной семантической мотивировки их. Похоже, что знак-*lakṣaṇa-* «спокойнее» знака-*liṅga-* и, чтобы быть замеченным и понятым именно как знак, требует большей внимательности, более фиксированного взгляда, если угодно, большей рефлексии вначале с тем, чтобы после, уже зная, что это обозначение знака, более или менее механически им пользоваться как некиим безо́бразным конвенциональным элементом (поднятый или раскачивающийся линга или *лягающийся флаг* в этом смысле обладают совсем иной природой, прежде всего техникой проявления своей знаковости). «Лакшана» в большей степени, чем «линга», связана с определением и — далее — знанием. Определять же, как уже говорилось, значит выступать «ограничителем

класса определяемого»[89]. Это ограничение (как и всегда, когда речь идет о знаке) неизбежно связано с выделением ограничиваемого остатка: потеря в поверхностном слое и экстенсивном методе восполняется выигрышем на глубине и обращением к интенсивному методу. Собственно, эта компенсация и делает знак этого типа столь эффективным инструментом познания, и, надо думать, сам выбор слова для обозначения знака в некоей перспективе оказывается небеспоследственным для данной культурной традиции и тем самым фактом самой культуры.

Почти несомненно, что корень *lakṣ-* обозначал некий вид зрительного восприятия. Собственно, значения 'замечать', 'наблюдать', 'рассматривать', 'видеть', отмеченные у соответствующего глагола в целом ряде памятников («Майтрея-упанишада», «Законы Ману», «Махабхарата» и др.), в этом случае говорят сами за себя. Но, как говорилось выше, это зрение как бы предполагало когнитивную установку, и поэтому можно думать, что главным в нем было не мимолетное и поверхностное схватывание взглядом, не фиксация первого попавшегося (и скорее всего) наиболее яркого признака, но, так сказать, дискурсивный взгляд, взгляд-рассмотрение, оценивающий объект в его структурных особенностях и их смысловых функциях. *Lakṣa(ṇa)*-знак предполагает всматривание в него, а не выхватывание чего бы то ни было в мгновение ока, нахождение внутренне-необходимого, а не фиксацию внешне-случайного. Форма выражения (воплощения) знака этого типа в принципе не нуждается ни в динамических конструкциях, ни даже в особой яркости, блеске, исключительности. Предпочтительнее простая заметность: скромная и достаточно простая и экономная форма, но легко опознаваемая в силу того, что она выступает в определенных условиях — в известное время, в известном пространстве, в связи с известным объектом. Похоже, что именно таким, по крайней мере, при своем возникновении, был знак типа *lakṣa-*/*lakṣaṇa-*.

Здесь уместно обратить внимание на то, что *lakṣa-*, обозначающее знак, примету, признак, характерную черту, вместе с тем употребляется для обозначения большого «круглого» множества — 100 000 (ср. «Хариванша», Яджнявалкья и др.)[90]. Даже если не принимать точку зрения Тиме о связи этого случая с предполагаемым древнеиндийским названием лосося, наиболее заметной чертой которого являются многочисленные красновато-коричневые пятнышки, разбросанные по всему туловищу и создающие впечатление пестроты-рябизны[91], то все-таки можно думать, что слово *lakṣa-* выступало не только как обозначение знака вообще, но и, в частности, знака «большого» круглого множества. Мотив красноватости может быть усмотрен в том, что *lakṣa-* обозначает и жемчуг, обладающий не только белым, но и красновато-розовым цветом и блеском, но не интенсивным, а переливающимся (ср. перламутр)[92], как бы пестрящим. Наконец, мо-

тив пятна, пятнышек представлен как раз и в слове *lákṣman-* (см.), обозначающем характерную черту, примету, знак и дающем основание думать, что пятно могло выступать именно как знак (нейтральный, добрый или недобрый). Такая ситуация хорошо известна как в древней, так и в современной Индии (ср. «бинди», пятно-мушка на лбу у женщин, которое практически стало эстетическим фактором, элементом косметики). Прежде всего уместно напомнить о др.-инд. *tílaka-*, отметине на лбу как знаке принадлежности к определенной секте (Яджнявалкья, «Махабхарата» и т. п.)[93]. В древней Индии такие пятнышки-мушки были украшением не только женщин, но и мужчин: *tílaka* наносилась на лоб киноварью, лаком, желтым красителем горочана[94]; она могла быть довольно большой и иметь разную, иногда замысловатую форму; красный цвет (лак) был отмеченным: им окрашивали губы, кончики пальцев, ладони, подошвы, и едва ли можно сомневаться в том, что красный лак (в частности, и в «тилаках») сохранял определенную знаковую функцию. Если *tílaka-* выступала как знак-*lakṣa*, то стóит, видимо, обратить внимание на сложное двучленное слово, встречающееся у лексикографов и обозначающее особое масло, используемое в медицинских целях, — *lākṣā-taila-* (: *tíla-*, *tílaka-*). Само слово *lākṣā*, в котором иногда видят отражение того же элемента, что и в исчезнувшем древнеиндийском названии лосося, обозначает лак, красный лак, приготавливавшийся из кошенили или из смолы особого дерева, род красной краски (также соответствующие виды насекомых и дерева); ср. также производные от *lākṣā* при учете регулярного количественного чередования в словах с корнем *lakṣ-*, ср. *lakṣaṇa-* при *lākṣana-*; *lakṣaka-* — *lākṣakī*, *lākṣika-*; *lakṣmī* — *lākṣma-* и т. п. Это *lākṣā́* в указанном окружении вполне вероятно могло реализовать долгую ступень гласного того же корня, что и в слове *lakṣá-*, а внутрииндийские факты (др.-инд. *rākṣā́*, пали *lākkhā* и т. п.), как и многочисленные иранские данные[95], как будто подталкивают к предположению, что первоначально *lakṣá-/lakṣana-* было связано с пятном-мушкой, используемой как примета-знак, и что внутренняя форма этих слов, их семантическая мотивировка определялась мотивом цвета красных (или близких к ним) оттенков. В таком случае ставить пятно с двуединой «выделительно-ограничительной» целью и составляло первое «семотетическое» действие, положение знака — благоприятного, доброго или неблагоприятного, дурного (ср. *пятнать*, *клеймить* с отрицательными ассоциациями)[96].

* * *

Другие древнеиндийские слова, способные в определенных случаях выступать как обозначение знаков, существенно отличны от *liṅga-* и *lakṣá-*, *lakṣaṇa-*. Они лишены той универсальности, которая свойственна названным

словам, и периферийны в том смысле, что значение 'знак' возникает в них чаще всего окказионально, нередко метафорически, с опорой на круг более прямых и распространенных значений этих же слов.

Среди этих последних слов внимание привлекает целая группа лексем, объединенных элементом *ket-*: *ketú-*, *kéta-*, *ketana-* прежде всего, а также ряд связанных с ними производных слов. На первом месте среди них по времени фиксации и по распространенности в древнейших текстах находится *ketú-*, которое в «Ригведе» встречается более 80 раз (при том, что *ketana-* в этом памятнике отсутствует, а *kéta-* представлено 13 раз (кроме двух сложных слов *kéta-vedas* 'знающий намерение, замысел' и *keta-sáp-* 'слушающийся /подчиняющийся, послушный/ чьей-то воли'), но, как считается, только в значении 'воля', 'желание', 'стремление' (см. словарь Грассмана)[97]. Позже значение приметы, знака в слове *kéta-* фиксируется несомненно (ср. «Бхагавата-пурана» I, 16, 34, а также '/по/явление', 'форма' в «Найгхантуке» III, 9); то же относится и к *ketana-* — 'примета', 'знак', 'символ' (божества), 'эмблема', 'значок' (воина), 'флаг', 'знамя' («Махабхарата», «Рамаяна», «Рагхуванша» IX, 38 и др.)[98], но и 'приглашение', 'вызов'; 'дом', 'жилище'; 'место'. Но особый интерес в связи с рассматриваемой здесь темой среди слов этого корня представляет *ketú-*, которое с очевидностью уже одним набором своих значений обнаруживает «световую» мотивировку этого слова. Для *ketú-* в «Ригведе» выделяют (см. Грассман) четыре семантических круга: 1) 'свет', 'блеск', 'сияние' (во множ. ч. — 'лучи'); 2) 'светильник', 'факел', 'пламя'; 3) 'знамя', 'флаг'; 4) 'знаменосец'; 'предводитель войска'. Типичным примером первого круга может быть фрагмент из гимна к Сурье — RV VII, 63, 2, в котором говорится о восхождении «пробудителя людей» (*prasavītā́ jánānām*), о большом разливающемся (волнующемся) б л е с к е солнца-Сурьи (*mahā́n k e t ú r arṇaváḥ sū́ryasya*)[99]; впрочем, *ketúr* может здесь пониматься и как пламя, и даже, как у Гельднера, как знамя («das große wallende Banner des Sūrya»). Но когда в RV I, 24, 7 говорится о Варуне, держащем дерево ветвями вниз, то *ketávaḥ* в *...asmé antár níhitāḥ ketávaḥ syuḥ* должно пониматься как лучи, долженствующие укорениться в тех, от чьего имени исполняется гимн.

Более значительны, однако, примеры, иллюстрирующие третий круг значений — 'знамя', ср. *yajñásya ketúr* 'знамя (или даже знак) жертвы' (RV I, 96, 6, то же самое — I, 113, 19; 127, 6; III, 11, 3; IX, 86, 7), или *ketúr adhvarā́ṇām* 'знамя ритуалов (огня)' (RV III, 10, 4), или *amṛ́tasya ketúḥ* 'знамя бессмертия' (RV III, 61, 3)[100], или *dhūmás ketúr* 'знамя дыма' (RV V, 11, 3, но и *dhūmáketuḥ* I, 27, 11), или *ketúr uṣásaḥ* 'знамя Ушас (утренней зари)' (RV VI, 67, 2; 76, 2; X, 89, 15), или *devā́nām ketúr* 'знамя богов' (RV III, 1, 17; но и *daívyaḥ ketúḥ* 'божественное знамя' I, 27, 12), или *víśvasya ketúr* 'знамя всего' (RV X, 45, 6), или *ketúr viśā́m* 'знамя (знак) рода' (RV X, 156, 5) и т. п. Показательно, что

практически во всех случаях *ketú-* в значении 'знамя' появляется в связи с Агни, Ушас, Сурьей, т. е. божествами огненно-солнечной природы. Иначе говоря, проявления стихий и особенностей, связанных с ними, — огонь, пламя, блеск, сияние, лучи — и выступают как раз з н а к а м и персонифицированных обладателей этих качеств. В гимне к Агни, открывающем III мандалу (RV III, 1, 17), не случайно сказано *ā́ devā́nām abhavaḥ k e t ú r agne mandró víśvāni kā́vyāni v i d v ā́ n* «Ты стал з н а м е н е м богов, о Агни, радостный, з н а ю щ и й все поэтические возможности», где *ketúr* совершенно на равных основаниях может пониматься и как знак и как обозначение того, кто несет знамя-знак, знаменосца. Сходная ситуация в RV I, 27, 12: *sá revā́m̐ íva viśpátir daívyaḥ k e t ú ḥ śr̥ṇotu naḥ ukthaír agnír br̥hádbhānuḥ* «Он, как богатый глава рода, божественное з н а м я, пусть слушает нас с (нашими) песнями — Агни с высокими лучами!» (где также *ketúḥ* можно понимать еще и в обоих указанных смыслах; характерно сопряжение знака-знамени с темой главы-господина рода — *viśpátir*). Еще показательнее пример из RV X, 159, 2, самовосхваления женщины, жены — победительницы мужа: *ahám ketúr ahám mūrdhā́hám ugrā́ vivā́canī* | *mámód ánu krátum pátiḥ sehānā́yā upā́caret* «Я — знамя (знак победы, первенства. — *В. Т.*), я — глава, я — сильная, за мной — последнее слово. Только мою волю муж должен исполнять: (ведь я) повелительница! (букв. — 'победительница-принудительница)» [101].

Эти и подобные им примеры поучительны в том отношении, что по идее всякий раз, когда речь идет о блеске-сиянии (*ketú-*) или его источнике — пламени, светильнике, факеле (*ketú-*), воспринимающий это должен помнить: он попадает в «сильно-знаковое» поле и только от обстоятельств зависит, будут ли его потенции реализованы или же они останутся до поры фоном. Реализация же этих потенций всегда есть освоение-усвоение блеска-сияния (и его источников) как новой функции — быть знаменем и знаком. И последнее. Взявший на себя эту функцию всегда отмечен — яркостью-блеском и своим первенствующим положением (впереди всех, выше всех, сильнее и главнее всех). Он становится знаком-знаменем этой функции и той своей сути, которая, собственно, и позволяет ему взять функцию на себя, но полнота мифологического образа не исчерпывается этой знаковостью-знаменностью: «персонообразующее» н е с е т открыто и видимо это знамя, и только в этом смысле его — будь то Агни, или Ушас, или Сурья — можно понимать и как знаменосца. Поэтому-то во всех случаях, где Грассман предлагает переводить *ketú-* как 'Bannerträger' (четвертый круг значений, см. выше), строго говоря, речь идет о знамени, еще точнее — о персонификации знамени, при которой, беря глубже, знамя выступает как знак «персоны», в которой, однако, могут выделяться в определенных описаниях, мотивах, сюжетах и не «знаменные» части; в этом смысле знаменем по преимуществу могут быть и отдельные части

«тела» мифологического персонажа (языки /пламени/ Агни, глаз Сурьи, сверкающая одежда Ушас и т. п.): по ним по-з н а ю т с я знамя и знаменосец, но и знаковость самой ситуации.

Учитывая актуальные морфонологические модели и динамические переходы от одной к другой, воспроизводимые в большом количестве форм, принадлежащих к одному и тому же корню (в данном случае *k* — *c*, *ai* /*e*/ — *i*), как и типовые слово- и формообразовательные схемы, не приходится сомневаться, что семантическая мотивировка *ketú-* и под. была прозрачна (разумеется, кроме случаев лингвистической «слепоты») для тех, кто говорил на древнеиндийском языке; ясность связей *ketú-* с индоевропейскими истоками и их продолжениями в других языках указывает на устойчивый и длительный характер «ощущения» внутренней формы этого слова. В пределах древнеиндийской языковой традиции *ketú-* и под. соотносились с *citrá-* 'сияющий', 'яркий', 'пестрый'; 'выдающийся', 'отмеченный' и т. п.; 'блеск' и др. (чаще всего применительно к богам, богатству, дарам, реже об оружии, колеснице, одежде; иногда о молитве, восхвалении, наконец, и о людях (ср. авест. *čiθra-*) [102]; *cit-* (основы *cet-*, *ciket-*, *cikit-* и т. п.) 'блестеть', 'сиять'; 'показываться', 'обнаруживать себя', 'выделяться'; 'обращать внимание', 'замечать', 'осматривать', 'наблюдать'; 'знать', 'познавать' и т. п., ср. глагол того же корня, но без элемента *-t- ci-* (*cik-*, *cet-* и т. п.) 'видеть', 'замечать', 'обращать внимание' и т. д. (ср. *cā́yati* 'замечать' и под. при слав. **čajati* и под.) и др. Характерно, что данные семьи этих слов неоднократно свидетельствуют о типовой схеме семантического развития: «быть видным» → «видеть» → «рассматривать» → «думать» → «осмысливать», если говорить в общем. В эту схему укладываются *cétas* 'понимание', 'рассудок', 'смысл' (к внутренней форме ср. нем. *Ein-sicht*) при *cetati* 'воспринимать', 'замечать', 'наблюдать' и др., *cetā* 'наблюдатель' (: *ciketi*), *céttā* 'внимательный' (: *cetati*), *cití-* 'понимание', *cittá-* 'наблюдение', 'думание', 'мышление', *cikitú-* 'опытный', 'внимательный' (RV VIII, 56, 5; ср. авест. *čičitu-*), *cintā́* 'мысль' (: *cintayati*) и т. п. — В индоевропейской перспективе др.-инд. *ketú-* и связанные с ним только что приведенные слова восходят к и.-евр. **(s)kāi-*, **kəi-t-*, **kəi-tr-* и т. п. (см. *Pokorny* I, 916—917): готск. *haidus*, исходно 'сияющее явление', далее — 'Art und Weise', др.-исл. *heiðr*, др.-англ. *hād*, *hǣd*, др.-в.-нем. *heit* и т. п. (ср. др.-исл. *heiđ*, о ясном небе, др.-в.-нем. *heitar* 'ясный', 'сияющий' и т. п.); лат. *caesius* 'голубой' (о глазах), *caelum* 'небо' (**kait-slo-* или **kaid-lo-* 'ясный', 'сияющий'), лит. *skaistùs* 'светлый', 'чистый', 'яркий', *skaidrùs* 'прозрачный', 'светлый' и т. п.

Иногда к этой же семье слов пытаются возвести и еще одно название для знака — др.-инд. *cihna-*, которое (помимо знака) передает и другие более или менее близкие значения — 'примета', 'признак', 'характеристика', 'симптом',

'знамя', 'insignia'; 'отпечаток', 'пятно', 'клеймо'; 'цель', 'направление' и т. п.[103] Это слово, фиксация которого не старше обеих великих эпических поэм, действительно, остается не вполне ясным[104], хотя связь с *ciket-* : *ket-* и под. кажется более чем сомнительной и по фонетическим причинам и из-за избыточной вариабельности этого «знакового» корня. Не исключено (но и это тоже только гипотеза), что объяснение нужно искать в другом направлении, решительно отказавшись от иллюзии родства с и.-евр. *(*s*)*kāi-* : **ki-*(*-t-*) и под. В самом общем виде идея предлагаемой гипотезы состоит в реконструкции формы типа и.-евр. **kig'h-* (: **keg'h-*), которая и могла бы рассматриваться как источник *cihna-* (< **kig'h-na-*). Эта форма нагляднее всего представлена восточнобалтийскими языками. Ср. лит. *kìžti* (*kỹža*, *kìžo*) 'рухнуть', 'обрушиться', 'обвалиться', 'развалиться'; 'размякнуть' и т. п. (*Sena troba kỹža* «старая изба разваливается»)[105], *-kìžti* (*su-kìžti*) 'двигаться', 'шевелиться'; *kižėti* 'шевелиться', 'двигаться', 'копошиться', 'кишеть' (*kirmys kìž*; о кишащих червях), *kižénti*, *kižúoti* (ср. *kėžúoti*), *kìžas* 'человек, который злится из-за пустяков'; *kižì*, *kižù*, междометия для обозначения движения и т. п. (LKŽ 5, 937); сюда же относятся *kỹzdinti* 'раздражать', 'возбуждать','беспокоить', *kizénti* 'смеяться', 'кашлять', *kizinėtis* 'чесаться'; *kizinti*, *kiznénti* 'бежать трусцой' и т. п. (5, 936—937). От этих слов неотделимы примеры с вокализмом *e*, ср.: *kèžti* 'слабеть', 'хиреть', 'становиться вялым', 'уменьшаться'; 'дрябнуть', 'обмякать'; 'опускаться' и т. п.[106]; *kẽžti* 'дрябнуть', 'расслабляться', 'размякать'; 'клониться', 'накреняться', 'искривляться', 'перекашиваться' и т. п. (и с префиксами *ap-*, *iš-*, *nu-*, *pa-*, *su-*, *už-*), *kėžúoti* 'идти, выбрасывая ноги по сторонам', *kežėti* 'плохо расти'; 'бедствовать'; 'никнуть', 'слабеть'; 'двигаться'; 'кишеть', 'копошиться' (с префиксами *ap-*, *į-*, *iš-*, *nu-*, *pa-*, *su-*, *už-*), *kėžinėti*, *kẽžinti* 'разбивать(ся)', *kẽžinti*, *kėžyti*, *kežóti* 'лежать, подвернув ноги' и т. п., *kẽžterėti* 'сильно, с грохотом разваливаться', *kèžterėti*, *kẽžtelėti*, *kežlinėti*, *kẽžlinti* и др. и соответствующие именные образования — *kėžlỹs*, *kežlỹs*, *kẽžas*, *kežùs* и т. п. (LKŽ 5, 677—683)[107]. Латышские факты вносят важные смысловые акценты — *ķèzît* 'пачкать', 'пятнать'; 'расточать', 'истрачивать'; 'ругать', 'хулить'; *ķezêt* 'пачкать'; 'кое-как, плохо делать', *kezinâtiês*, ср. *ķeza*, *ķeze* 'грязь' и т. п., *ķezis*, *ķezîgs*, *ķēzis*, *ķēzîgs*, ср. *kēžuôt* 'лежать подняв ноги вверх' (литуанизм) и др. (ME 2, 372, 377—378 и др.). Вероятно, круг относящихся сюда фактов мог бы быть расширен. Так, подобно отношению *kèžti* : *kiùžti* (в том, что касается вокализма) лит. *čežėti* 'копошиться', 'шевелиться', 'двигаться'; 'щебетать'; 'болтать', 'лепетать' и т. п.[108] (LKŽ 2, 1969, 85—86, ср. также префиксальные формы с *nu-*, *pa-*, *su-* и *čežinėti*, *čẽžinti*, *čežénti*, *čẽženoti*, *čežnóti*, *čèžtelėti*, *čèžterėti*, *čèžti* 'плохо расти', 'хиреть', 'никнуть' и т. п.) обнаруживает связи с *čiùžti* 'мокнуть' и т. п., *čiū̃žti* 'скользить' и т. п., *čiū̃žėti*, *čiužinėti*, *čiū̃žinėti*, *čiužúoti*, *čiū̃žúoti* и т. п. и далее *čiaũžti* 'скользить'; 'поти-

хоньку идти', *čiáužėti* 'ползать'; 'топтать', 'растаптывать', *čiaužinëti* и т. п. (2, 98—100, 187—192). Нельзя, видимо, пройти и мимо лит. *kažėti* 'обрюзгнуть', 'опухнуть', 'разбухнуть' и т. п. (а также с префиксами *iš-*, *su-*. LKŽ 5, 462), фиксирующее *o*-вокализм при *e*-вокализме в *kežëti* и т. п. Не вдаваясь здесь в детали, достаточно отметить, что в целом слова с корнем *kež-*, *kiž-* (*kaž-*) обозначают некоторое отступление от нормы (в разных сферах проявления: вид, движения, зрительно и акустически воспринимаемые факты и т. п.), дефект, искажение, порчу.

На этом этапе получает более чем надежное основание подключение к балтийским данным славянских фактов. То же, что и в литовском, соотношение *e-* и *o*-вокализма в словах того же индоевропейского корня представлено и в праслав. **čeznǫti* (**jьz-čeznǫti*, **jьz-čez/a/ti*) : **kaziti* (*sę*)[109]. Продолжения **čeznǫti*, известные главным образом в южно- и восточнославянских языках[110], довольно едины по своим значениям ('чахнуть', 'сохнуть', 'никнуть', 'пропадать', 'погибать' и т. п.), вполне отвечающим подобным же значениям лит. *kež-*, *čež-* ('чахнуть', 'хиреть', 'никнуть', 'плохо расти' и т. п.). Продолжения **kaziti* (*sę*), представленные во всех группах славянских языков, обозначают действия, связанные с искажением, извращением, порчей, ломкой, уничтожением, и этот круг значений также находит себе соответствие в балтийском (ср. выше 'рушить', 'рухнуть', 'разваливать(ся)', 'разбивать', 'плохо делать', 'пачкать' и т. п.). Существенно, что оба круга значений (**čez-* : **kaz-* и балтийские их соответствия) связаны между собой как действие определенного типа (деструктивное) и его результат (деструкция), что также служит аргументом в пользу бесспорности связи этих фактов[111]. Но решающий вклад славянских языков в рассматриваемую проблему состоит в том, что в праславянском существовал не отделимый от **kaziti* 'портить', 'вредить' и т. п. глагол **kazati* (*sę*), продолжения которого обнаруживают довольно широкий круг значений ('показывать/ся/', 'указывать', 'показать', 'сказать', 'говорить', 'выражать', 'учить', 'наставлять', 'наказывать'[112], 'карать' и т. п.), на первый взгляд далеких от **kaziti*, **čeznǫti*. Этот глагол **kazati* (*sę*) сугубо «семиотичен» по существу, он ориентирован на обозначение действий, служащих преимущественными инструментами знаковости ('видеть/ся/' — 'показывать', 'у-казывать', 'на-казывать', 'с-казать' и т. п.), и ему свойственна тенденция к возрастанию знаковости. Так, исследователи отмечают, что значение 'говорить' (*с-казать* и под.) вторично и возникло из значения 'показывать', 'делать знак'[113]. Естественно предположить, что и этим последним («семиотическим») значениям предшествовало нечто конкретное, объясняемое из «не-семиотического» субстрата. Такое заключение было бы и в русле общетеоретических представлений о развитии значений этого типа и в соответствии с фактами, точнее, с отсутствием в других языках соответствий праслав.

kazati, которые имели бы «знаковое» ('делать знак', 'показывать') значение. Поэтому трудно согласиться со схемой развития значений, предлагаемой в ЭССЯ: «Исходной [для *kazati*. — *В. Т.*] является семантика 'показывать, делать знак' […], на этом основании сюда же должно быть отнесено каузативное *kaziti* (см.), собственно — 'метить знаком' 'портить' […]» (9, 167, 169). Возможно, понимание *kaziti* как морфологически производной формы от *kazati* (что, кстати, тоже не представляет собой единственного решения проблемы) предопределило и идею первичности значения 'показывать', 'делать знак' и вторичности значения 'портить', 'деформировать' [114].

Поэтому здесь предлагается прямо противоположное объяснение направления развития: 'портить', 'деформировать' объект (или выбирать уже готовый подобный объект) и тем самым превращать его в отметку, примету, з н а к. Если сказанное верно, то речь шла бы об особом типе знаков, обращенных к тем, кто их воспринимает и использует, именно своим нарушением нормы, отклонением от нее, неправильностью. Это, так сказать, знаки, функционирующие на «недо-норме» или «вне нормы» (минимум & хуже), в отличие от знаков «сверх нормы» или «вне нормы» (максимум & лучше). Пример последнего — нечто отличающееся от всего окружающего размером, высотой, цветом, движением, совершенством и законченностью формы, «положительной» выделенностью и институализированностью (ср. высокий шест с флагом, знамя, геометрические знаки и т. п.). Пример первого — «кривые» предметы (т. е., говоря шире, неправильные), выделяющиеся своей «отрицательней», минусовой характеристикой [115], нарушение порядка, правила, обычая: пятнание предмета (ср. *cihna-* 'пятно'), сломанная ветвь, преграда на пути, нарушение обычного вида человека, его одежды, атрибутов, поведения и т. п. Именно такой природы названия знака во многих традициях, ср. лат. *signum* — н а р е з к а, используемая как знак, но не наоборот. Но такая нарезка, зарубка, черта, линия и т. п. становятся знаками, если они сделаны искусственно и сознательно и не имеют никаких функций кроме знаковых.

Такая перспектива семантического развития имеет и самодовлеющую ценность в силу того, что в ней реализует себя один из типологически весьма распространенных элементов диахронической парадигмы в сфере смысла. И уже этого, вероятно, было бы достаточно для принятия предлагаемого решения. Но не менее важно, что при нем «оживает» и вовлекается в круг родственно связанных форм балтийский материал, который оставался до сих пор изолированным и без удовлетворительного объяснения. Оказывается, что балтийские и славянские факты этого круга е д и н ы семантически в своей первооснове (отклонение от нормы, деформация, порча, ущерб и т. п.), но они различествуют между собой в результатах развития: только славянские языки развили в словах, восходящих к и.-евр. **kĕ̄g'h-* : **kŏ̄g'h-*, «семиотические» значения [116].

Возможно, что именно в этой перспективе найдет свое объяснение и др.-инд. *cihna-* [117], но можно почти с полной уверенностью сказать, что внутренняя семантическая мотивировка этого слова не была доступной носителям языка во время фиксации этого слова в текстах.

Еще одно слово как обозначение знака должно привлечь внимание. Речь идет о др.-инд. *dhvajá-*. В значении 'знак', 'признак', 'примета', 'характерная особенность', 'эмблема' оно отмечено в «Махабхарате» и «Хариванше». Оно обозначает также атрибут божества, аскета, йога, знак определенной профессиональной принадлежности, места, особым образом приготовленного для сооружения постройки; детородные органы и т. п. Но главным значением *dhvajá-* нужно считать знамя, флаг. Кстати, именно как обозначение знамени выступает это слово в «Ригведе» [118]. Характерно, что оба раза, когда слово *dhvajá-* упоминается в этом памятнике (ср. еще *kṛtá-dhvaj-*, см. ниже), оно соотнесено с Индрой и находится в гимнах, ему посвященных. И в более позднее время эта связь продолжает оставаться ведущей. *Indradhvaja-* — институализированное обозначение знамени Индры [119], являемое на особом празднике-ритуале, посвященном Индре (*Indra-maha-*). Знамя Индры на этом празднике (*Indra-dhvaja-maha-*), отмечаемом осенью, когда траектория солнца достигает своей кульминации, отсылает к важнейшему прецеденту: Индра древком знамени разогнал асуров, которые препятствовали постановке пьесы Бхараты, как раз рассказывающей о победе богов над асурами. Главным моментом вступительной церемонии перед началом пьесы было внесение на сцену знамени (*patākā*) [120] Индры и водружение его — знак ликвидации помех, восполнения неудач и начала представления (ср. *dhvajṓcchrāya-* 'воздвижение знамени', *dhvajṓtthāna-*, то же, а также название самого этого праздника, ср. *dhvajī-karaṇa-* 'поднятие знамени', *kṛtá-dhvaj-*, ср. RV VII, 83, 2 — о мужах /*nárah*/ с поднятыми знаменами; *dhvajá-* & *kar-*) [121]. Слово для знамени *dhvajá-*, несомненно, не отделимо от авест. *dvaž-* 'развеваться', но, видимо, оно соотносимо и с глагольным корнем, известным в двух вариантах — *dhvaj-* и *dhvañj-* 'идти', 'двигаться', отмеченных, однако, только в «Дхатупатхе» (VII, 44, 45), — *dhvájati* и *dhváñjati*. Кейпер в свое время обратил внимание на связь *dhvaj-* с глаголом *dhu-* 'сотрясать', 'приводить в сильное движение', 'двигаться туда и сюда', 'энергично двигаться' и т. п. [122], неоднократно встречающимся уже в «Ригведе», — ср. *dhūnóti*, *dhūnute*, а также *dhuváti* («Атхарваведа»), *dhunóti*, *dhunute* (начиная с Брахман), *dhunāti*, *dhunīte* (в текстах на классическом санскрите). «Сотрясать» и «сотрясаться» образуют в таком случае основу семантической мотивировки названия знамени: им сотрясают, обнаруживая свои намерения (прежде всего воинственные), и оно сотрясается, развевается, раздувается (полотнище) и при этом сотрясении и при быстром движении знаменем объединенного войска (или какой-либо

иной группы людей). Др.-инд. *dhū-* возводится Покорным (I, 261—262) к и.-евр. **dheu-* 4 'развеивать(ся)', 'рассеивать(ся)', 'носиться вихрем', 'веять'; 'испаряться', 'выдыхаться' и т. п. (также о дыхании, дыме, пыли и т. п.), ср. арм. *de-dev-im* 'колебаться', 'колыхаться' (ср. др.-инд. *do-dhavīti.* Intens.), др.-греч. θῦω, лесб. θυίω 'неистовствовать', 'бушевать', 'бесноваться', 'дымиться' и т. п. (**dhu-i̯ō*), др.-исл. *dȳja* 'сотрясать', алб. *dêj* (гегск.), *dënj* (тоск.), лат. *suf-fiō* 'курить', 'воскурять' и т. п. (**dhu̯-ii̯ō*). Др.-инд. *dhvajá-*, собственно, и предполагает форму корня с нулевым вокализмом (*dhv-* < **dhu̯-*), засвидетельствованную в древнегреческом или латинском. Неясность составляет остаток слова — *ajá-* (Покорный, не приводя объяснений, под знаком вопроса указывает — **dhu̯-eg-*?). Скорее всего речь идет в этом случае о втором члене сложного слова (по происхождению), восходящем к глагольному корню *aj-* 'гнать', 'погонять', 'приводить в движение', 'продвигать вперед' и под. Объектом при этом глаголе выступает всё гонимое, понуждаемое двигаться вперед — войско, стадо, конь, колесница, даже стрела[123], в переносном смысле — Сома, Агни и т. п. Собственно, существительное *ajá-* и обозначает эти объекты, прежде всего — войско, толпу, стадо, но и субъекта действия — того, кто гонит, движет вперед, ведущего, предводителя, вождя, самого Индру. Эта ситуация дает, кажется, основания выдвинуть предположение, согласно которому *dhvajá-* некогда могло пониматься как *dhv-ajá-* (< и.-евр. **dhu̯-/*dhŭ̄-/* & **ag'-*), т. е. приблизительно и буквально как «развевающийся (при движении вперед) вождь, ведущий (побудитель движения)», разумеется, в разных преломлениях этого общего смысла (вплоть до — «тот, кто ведет под знаменем, гонит /врага/ им» и т. п.). Если это так, то это обозначение знамени оказывается оригинальным древнеиндийским кеннингом, в котором смелая трансформация особенностей и функций знамени в поэтический образ сочетается с предполагаемой персонификацией самого знамени[124]. Нельзя, впрочем, полностью исключать индоевропейских истоков лежащей в основе этого кеннинга пары лексем; ср., напр., лат. *fūmigo* 'окуривать', 'воскурять' и т. п. (из *fūmus* & *ago*, ср. производные типа *fūmigātio*, *fūmigābundus* и т. п., по модели *fūmi-fico /fūmificus/*, *fūmi-fer* и т. п.) или др.-греч. θύος (θύον, θῦμός, θῦμα, θύματα и т. п.) & ἄγω (ἀγός и т. п.), разумеется, с совсем иным кругом значений и набором употреблений[125]. Что же касается древнеиндийского локуса *dhvajá-*, то в отличие от большинства других обозначений знака-знамени, рассмотренных ранее, он носит отчетливо «военную» окраску (что, однако, не исключает и других употреблений слова), связан с Индрой, главным обладателем и носителем знамени-*dhvajá-* (более того, в реконструкции Индра — «первообладатель» *dhvajá-*, и знамя, этим словом обозначаемое, образует прецедент, который позже сознательно или неосознанно воспроизводится); наконец, тот факт, что знамя — оружие Индры в первопоединке с врагами-

асурами, которых он разогнал древком знамени, благодаря чему добился победы и, по сути дела, положил начало «ведийскому» космосу как особому состоянию жизни, намекает на роль знамени-*dhvajá-* в переходе от хаотизированной и «асурской» вселенной к космическому и «девовскому» (божественному) устройству. Оружие, которым враг был низвергнут (идея «низа»), стало средством возвышения (идея «верха») Индры и «девов». Более того, вещь стала знаком и символом, и этот новый для нее «семиотический» модус перевешивает все ее конкретные материальные достоинства.

Из предыдущего следует, что преимущество понятия знамени-*dhvajá-* лежало в «военно-индровской» его актуализации. Но это преимущество обусловило существенно более слабую связь этого понятия с идеей знания, которая так отчетливо обнаруживала себя в большинстве рассмотренных до сих пор обозначений знака[126]. Однако в древнеиндийском существует ряд слов для обозначения знака, которые самой своей формой и, следовательно, в семантической мотивировке понятия непосредственно отсылают к идее знания и к языковому выражению этой идеи. К таким словам относятся: *abhi-jñāna-* 'знак', но и 'знание', 'память-воспоминание' (между прочим, и 'знак воспоминания'), 'удостоверение-верификация' (и 'знак, служащий для доказательства и верификации'), ориентированное на глагол *abhi-jñā-* 'распознавать', 'узнавать', 'воспринимать'; 'познавать'; 'вспоминать' и т. п.[127] (ср. *abhi-jñā-* 'знающий', 'умный', 'искусный'; о сверх-знании Будды; как 'воспоминание', 'удостоверение' уже у *Панини* III, 2, 112 ff.); — *pra-jñā́na-* 'знак', 'различительный признак', 'характерная особенность' и т. п. (уже в «Атхарваведе», также в «Махабхарате»), но и 'знание', 'распознавание' (как различительное, «дискриминативное» знание), 'мудрость' и т. п., ориентированное на глагол *pra-jñā-* 'знать', 'понимать', 'различать', 'находить', 'воспринимать'[128], в каузативе — 'показывать', 'указывать' (напр., путь. «Шатапатха-брахмана») и *pra-jñā-* 'знание' (в той же брахмане, ср. *prajñā-pāramitā*, высшая мудрость в буддизме, название соответствующей знаменитой Сутры); 'знающий', 'мудрый' и т. п.; — *saṃ-jñā́-* 'знак', 'сигнал', 'жест' (рукой, глазами и т. п., ср. *saṃjñam & kar-* или *dā-* 'подавать знак, сигнал'); 'имя', 'название', 'титул', 'след'; 'ясное знание', 'понимание'; 'взаимопонимание'; 'понятие' и т. п., включая грамматический термин (ср. *Панини* I, 1, 34; 2, 53 и др.), ориентированное на глагол *saṃ-jñā-* 'соглашаться', 'быть того же мнения'; 'обозначать', 'определять', 'узнавать', 'понимать' и т. п. (ср. и другие многие слова, состоящие из тех же элементов: *saṃ-jña-*. Adj., *saṃ-jñāna-*, *saṃ-jñāta-*, *saṃ-jñāpana-*, *saṃ-jñikā*, *saṃ-jñeya-* и т. п.)[129]. Эти обозначения знака, содержащие в своем корне глагол знания *jñā-* и отличающиеся друг от друга префиксами, могут быть осмыслены в достаточной мере только при условии знакомства с исключительно дифференцированной, не имеющей аналогий ни

в античной, ни новоевропейской традициях, типологией видов знания, во-первых, и при знании той роли, которую играют префиксы в образовании «научной» терминологии в Древней Индии.

Наконец, в ряде случаев понятие знака выражается словом *nimitta* — 'знак', 'предзнаменование', 'признак', 'характерная черта', но и 'цель', 'причина', 'основание', 'мотив' и т. п. (*Панини* II, 3, 23, Патанджали, Яджнявалкья, Упанишады, «Законы Ману», эпос, литература *kāvya* и др.); характерно сложное слово *nimitta-jñāna-* 'знание знаков' (прежде всего предзнаменований). Внутренняя форма слова остается недостаточно проясненной: двойное *t*, по мнению ряда исследователей, отсылает к среднеиндийской фонетике, но речь может идти и об ассимиляции согласного последующему *-t-* (*-ta-*), видимо, указывающему на форму причастия. Одна из ранних этимологий связывала *nimitta-* с префиксальным глаголом *ni-mā-* 'измерять', 'приводить в порядок', 'приспосабливать', 'согласовывать' и под. (Грассман определяет *ni-mā-* как 'bilden', 'schaffen'), в свете этого объяснения, ныне обычно в расчет не принимаемого, очень характерен стих RV III, 38, 7: *tád ín nv àsya vṛṣabhásya dhenór ā́ nā́mabhir m a m i r e sákmyaṃ góḥ | anyád-anyad asuryàṃ vásānā n í māyíno m a m i r e rūpám asmin* «Вот оно (творение) этого быка (и) коровы (одновременно). Именами они и з м е р и л и особенность, присущую корове. П р и м е р я я то одно, то другое качество, Асуры, (эти) кудесники, м е р я я, придали ему облик». «Мерение» именами и «примеривание», в результате которого создается облик-форма (*rūpa*), как бы дважды акцентирует идею знака — через имена и вид-форму, во-первых, и через меру-матрицу, которая, будучи приложена к сфере вещественного, о з н а ч и в а е т его через задание пределов — экстенсивных и интенсивных, — ограничивающих распространение данного смысла, во-втроых. Форма причастия от глагола *ni-mā-* — *ni-mita-* достаточно близка к *ni-mitta-*, но все-таки эта близость, строго говоря, не может служить доказательством единства этих двух слов, хотя сам характер глагола *mā-* в ведийском мог бы дать повод для далеко идущих построений в связи с данной темой. Связь знака-значения с родом-рождением, творчеством по преимуществу, о чем говорилось ранее, нашла бы поддержку как в слове *ni-mitta-* 'знак', так и в таких значениях глагола *mā-* как 'воздвигать', 'возводить', 'строить', 'создавать', 'творить', 'приготавливать', 'направлять', не говоря уж о 'проявлять', 'делать очевидным', 'показывать' (ср. характерный пример *amimīta vármam.* RV II, 4, 5, об изменении Агни своего первоначального вида-цвета на противоположный как своего рода игре «в знаки»). Впрочем, возможно, более сильным окажется предположение о связи *ni-mitta-* с другим префиксальным глаголом — *ni-mi-* 'воздвигать', 'укреплять' и т. п., может быть, и 'познавать', 'воспринимать' и т. п. [130], о чем см. у Хаушильда [131]; ср. также *mití-* 'воздвижение', *mit-* 'воздвигнутый столб (опора,

защита), фиксируемые соответственно в RV VIII, 35, 7 и X, 18, 12[132]. Вместе с тем, учитывая близость форм глаголов *mā-* и *mi-*, наличие морфонологических оснований для трактовки их как некиих вариантов единого корня, что подтверждается и наличием у *mi-*, видимо, таких значений, как 'мерить', приходится констатировать, что оба предлагаемых решения (*ni-mā* и *ni-mi-* как мыслимые источники *ni-mitta-*) примерно равноценны с точки зрения как их возможностей объяснения, так и их достоверности. «Космологичность» глаголов *mā-* в первую очередь и отчасти *mi-* — задание миру меры как предпосылка его освоения и усвоения, установление связей по вертикали (воздвижение) и горизонтали, в конечном счете дальнейшее творение[133], использование этих глаголов в ритуалах, воспроизводящих первотворение в целом или его отдельные элементы, наконец, появление мотива воздвижения столба в похоронном гимне в ключевой момент церемонии — могут, видимо, рассматриваться как те преимущественные условия, в которых нечто становится знаком, и действие, приводящее к «рождению знака» (на индоевропейском уровне этот мотив мог бы быть передан тавтологически — **g'en-* /Praed./ & **g'en-* /Obj./), кодируется элементом *ni-mi* или *ni-mā-*: цель, ставимая перед собой, достигнутый результат, его познание и превращение познанного в знак — всё это так или иначе передается словом *ni-mitta-*, и оба варианта глагола (*ni-mi-* и *ni-mā-*), кажется, образуют хорошую основу для формирования семантического объема *ni-mitta-*, хотя указанная выше фонетическая трудность пока не может быть удовлетворительно объяснена.

Этот обзор древнеиндийских слов, обозначающих знак, попытка выявления внутренних семантических мотивировок этих обозначений и, наконец, там, где это возможно, высказывание соображений относительно тех локусов и ситуаций, в которых формируется знак как результат перехода — прорыва-отрыва и соединения одновременно — от до-знакового и не-знакового к знаковому, уместно заключить, что в древнеиндийском языке сложился и особый термин, смысл которого — 'значить', 'обозначать'. Подступы к оформлению этого «семиотического» по преимуществу глагола обозначены рядом попыток, ср. использование каузативов от *jñā-* и *vi-jñā* — (*vi-*)*jñāpayati*, т. е. 'знать' — 'делать знаемым', т. е. так, чтобы объект знания стал узнанным в результате обнаружения его значения и далее — знака, к которому это значение отсылает. Иногда на выражение сходного значения претендовал и каузатив от глагола *budh-* — *bodháyati*, *-te* (или от *ud-budh-*) и т. п. Но все эти случаи периферийны и, строго говоря, «семиотическими» терминами не стали: по разным причинам такой новый статус для этих очень распространенных глаголов был неудобен; к тому же формирование такого ответственного глагола, как «значить», «обозначать», исключительно грамматически (используя каузативные формы) также таило в себе немало сложностей. Поэтому про-

блема была решена иначе, и в качестве главного «семиотического» глагола «обычного» языка (а не специализированных систем, выработавших свою собственную терминологию) был выбран корень *sūc-* (: *sūcayati*). Этот глагол служил для передачи таких смыслов, как 'значить', 'обозначать'; 'указывать', 'показывать', 'являть', 'обнаруживать'; иначе говоря, с некоторым сознательным заострением, можно сказать, что *sūc-* (или *saṃ-sūc-*) выступал — в экспликации — как предикативный оператор некоего тождества, выявляемого в силу возможности перевода или коммутации субъекта и объекта высказывания: *x* (Subj.) & Praed. (*sūc-*) & *y* (Obj.), грубо говоря, может пониматься как «*x* есть *y*», но более верно и тонко — «значение *x* узнается из *y*», что вольно или невольно акцентирует внимание на таких предикатах, как «иметь значение» и «быть знаком». Глагол *sūc-* отмечен в Упанишадах, «Махабхарате», литературе *kāvya*, а также в «Дхатупатхе» (XXXV, 21). Он, конечно, связан с обозначением иглы, острия и т. п., будь то инструмент для шитья, прокола, или архитектурная деталь заостренной формы, или ость злака, или жало насекомого, — *sūcī́* (ср. RV II, 32, 4: о неломающейся игле — *sūcyā́chidyamānayā*), ср. dimin. *sūcī́ka-* (RV I, 191, 7: в связи с темой жалящего насекомого праканката), *sūcikā*, *sūcita-*, *sūcin-*, *sūcya-*; *sūca-*, *sūcaka-*, *sūcana-* и т. п. Указывается, что *sūcī́* имеет и специализированное значение — 'указатель содержания', которое типологически соответствует др.-греч. στίζειν, στιγματίζειν 'обозначать' (ср. στίγμα 'укол'; 'наколотая отметка', 'клеймо', 'знак', ср. нем. *Stich* 'укол' : *stechen* 'колоть')[134]. Сходное отношение и между лат. *punctum* 'укол', 'точка' и т. п. (: *pungo* 'колоть') и 'раздел небольшого текста', не говоря о продолжениях этого слова в романских языках. Поставить *point*-точку (< укол, ср. франц. *pointe* 'острие') значит последним жестом завершить нечто неполное, неоконченное и/или несовершенное до целого и совершенного, оформить последний и нередко наиболее важный смысловой нюанс. Возникновение знака в этом случае и понимается как результат такого укола-прокола, через который осуществляется прорыв в сферу знакового.

При неясности этимологии *sūc-*, кажется, наименьшим риском выглядит предложение проверки связи этого слова с корнем *sū-* в др.-инд. *sū́tra-* 'нить' (ср. *sūnā́*, видимо, корзина-плетенка, используемая при жертвоприношении, связанном с закланием[135]). Этот корень выступает как своего рода вариант к *syū-* (: *sī́vyati* 'шить', 'соединять' и т. д.), восходящему к и.-евр. **si̯ū-*. Специфика значения этого глагола в том, что обозначаемое им действие отсылает к его субъекту (тот, кто шьет, швец), к инструменту (игла, шило : шить), к материалу (нить) и к результату действия (сшитое, ткань). Именно поэтому отделение *sū-* от *syū-* при неясности в деталях едва ли оправданно, и очень вероятно, что *sūc-* (ср. *sūcī́*) содержит именно это *sū-*, взятое в «инструментальном» смысле — острие, игла и действие ими (сшивание), ср. мотив заклания

(: *колоть*) в *sūnā́* и т. п. Если это верно, то *sūc-* — из разряда явлений, иллюстрируемых др.-греч. στιγ- (см. выше), русск. *стежок* и т. п. (: *стегать, застегнуть* и др., др.-русск. *остегъ* 'одежда' и т. п.), нем. *stechen* : *Stich* и др. Сложность представляет объяснение расширителя корня *-c-* (*sū-c-*), из **-k-*, обычно отсутствующего в продолжениях и.-евр. **si̯ū-* или выступающего как вторичный суффикс (как в лит. *siuvìkas, siuvìkes* 'швец', 'сапожник', прусск. *schuwikis*, русск. *швец* < **šьvьсь* < **si̯u-ik-is* и под.). Однако есть основания полагать, что продолжения и.-евр. **seu-* 'вертеть', 'буравить', но и 'точить', 'обтачивать' (ср. нем. *drehen*) связаны в конечном счете с **sū-*, **si̯ū-*. В этом случае *sūc-* вполне могло бы быть сопоставлено с и.-евр. **seu-k-* (см. *Pokorny* I, 914) и такими его вариантами, как лит. *sùkti* 'крутить', 'вертеть', 'вить', 'свивать' (ср. и *sū̃kis* 'apsisukimas' и т. п., см. LKŽ 14, 1986, 75: *vienu s ū k i ù apsukti* и др.; *pó-sūkis*), лтш. *sukt*, русск. *скать, сукáть, сучить* и т. п. (из праслав. **sъkati* : **sukati* : **sučiti* < и.-евр. *suk-/*souk-*), может быть, лат. *sucula* 'мотовило', 'ворот' и т. п. В целом эти примеры, кажется, объясняют расширитель корня в др.-инд. *sū-c-* (< **sū-k-* : б.-слав. **su-k-*), а *sūcī́* формально вполне отвечает лит. *sūkis*. Эти факты помогают расширить круг родственных форм в других языках и тем самым, хотя бы отчасти, уяснить возможную семантическую мотивировку «семиотического» глагола *sūc-* в древнеиндийском.

Приложение 2

Др.-греч. σῆμα, σημεῖον, σημαίνω и др.

Исследование, посвященное анализу обозначений знака в древнеиндийском (т. е. слов «семиотических» по преимуществу) и не раз обращающееся к вопросу о семантических мотивировках подобных слов в других языковых традициях (слав. **znakъ*, лат. *signum* и т. п.), уместно завершить некоторыми соображениями о др.-греч. σημ-, элементе, который лег в основу обозначения науки о знаках — семиотики, став тем самым общим достоянием мировой культуры. Корень σημ- выступает теперь как некий «семиотический» праотец, покрывающий собой повсюду разбредшееся потомство: он з н а к всех обозначений знаков и самой науки, эти знаки изучающей.

К сожалению, этимология этого корня и соответственно слов, имеющих его в своей основе, далека от ясности. «Allem Anschein nach Erbwort, aber ohne überzeugende Etymologie», — заключает Фриск опыт предыдущих попыток объяснения слова (II. 696). Практически так же оценивает ситуацию и Шантрен (s. v.). Поскольку живое ощущение внутренней формы σημ-слов скорее всего отсутствовало у самих древних греков (во всяком случае следов

языковой рефлексии по этому поводу, кажется, нет), единственную надежду понять мотивировку смысла этих слов можно было бы полагать на этимологию. Но пока ее предложения скудны и/или довольно неопределенны. Из заслуживающих упоминания можно назвать ту, которая восходит к Бругману и за неимением лучшего рассматривается как основная (ср. *Pokorny* I, 243: к и.-евр. **dhi̯a-mn̥*: ср. др.-инд. *dhyāman* 'мысль' при *dhyā-* 'думать', 'мыслить'; и.-евр. корень **dhei̯ə-*: **dhi̯ā-*: **dhī-* связан с обозначением зрительного восприятия — 'видеть', 'смотреть'). Э. Лейман добавил к этому ряду х.-сакск. *śśāma* 'знак'. Несмотря на полное совпадение значения у σημεῖον и *śśāma*, хотано-сакское слово остается неясным: его анлаут не может восходить к и.-евр. **s-*, а анлаут др.-греч. σημεῖον не может восходить к и.-евр. **k'-* (*-śś-* обычно отвечает и.-евр. **k'u̯* /ср. *aśśä* 'лошадь' при др.-инд. *aśva-*/ или *ś-* в заимствованных санскритских словах /ср. *śśīlä* 'нравственность' из скт. *śīla* и т. п./; и.-евр. **dhi̯-* дало бы х.-сакск. *y*, ср. *myāña* 'середина' при авест. *maiδyāna*, из и.-евр. **medh-i̯-*)' есть несколько вариантов объяснения *śśāma* как заимствования из санскрита (*śā̃m-*, *śyām-* /ср. *śyāma-* 'темноватый' → 'темноватая отметина' → 'знак'?/ и под.), но в этом случае *śśāma* не имеет никакого отношения к греческому слову и потому здесь не рассматривается.

Очень вероятно, что сложность, связанная с этимологическим истолкованием др.-греч. σημεῖον, относится к той категории случаев, которая характеризуется наличием «незаконного» σ- в анлауте перед гласным. Уже приходилось обращать внимание, что к этой категории могут относиться и слова, индоевропейское происхождение которых не вызывает сомнений. Речь идет о продолжениях слов с и.-евр. анлаутом схемы **su̯-* & Voc., которые в древнегреческом имеют разные рефлексы: с о д н о й стороны, ср. **su̯eid-* 'потеть' : др.-греч. ἱδρως; **su̯ād-* 'сладкий' : др.-греч. ἡδύς; **su̯ek's* и т. п. : др.-греч. ἕξ; **su̯el-* 'тлеть', 'жечь' : др.-греч. εἵλη, ἕλη; **su̯er-* 'шипеть' : др.-греч. ὕραξ; **su̯omb(h)-* 'губчатый', 'пористый' : др.-греч. σομφός и др., но, с д р у г о й стороны, ср. **su̯ē̃(i)-* 'сгибать(ся)' и т. п. : др.-греч. σῖμός; **su̯ei-*, **su̯i-* 'шипеть', 'свистеть' : др.-греч. σίζω; **su̯erbh-*; **su̯orbh-* 'стирать', 'чистить' и т. п. : др.-греч. σύρφος; **su̯i(ō)-p-* 'ослабевать', 'переставать' : др.-греч. σιωπάω и т. п.

В свете этой последней категории случаев (**su̯-* & Voc. > др.-греч. σ- & Voc.) можно попытаться объяснить и др.-греч. σημεῖον и под. Если такое предположение верно, то древнегреческие слова этого корня могли бы восходить к и.-евр. **su̯em-* 'двигаться', постулируемому *Покорным* I, 1046 на основании кельтских и особенно германских данных: др.-ирл. *to-senn* 'преследовать' (из **su̯em-d-ne-*), ср. *tofunn*; германские примеры фиксируют обычно значение 'плавать', за которым, видимо, стоит нечто вроде 'двигаться (в воде)', ср. нем. *schwimmen*, англ. *to swim*, др.-в.-нем., др.-англ., др.-сакс. *swimman*, др.-фриз. *swammia* и т. п.; развитие «водного» значения в ряде случаев стало ведущей

чертой этой семьи слов, ср. готск. *swumsl* 'пруд', др.-исл. *sund* 'морской пролив' (т. е. '**noch überschwimmbar*') и т. п.; однако даже в тех языках, где утвердилось значение 'плавать' (и некоторые вторичные, из него развившиеся), идея движения — по воде или по суше — так или иначе обнаруживает себя или даже вторично, возвратным образом восстанавливает свое право на существование, ср. нем. *es schwimmt mir vor den Augen* «у меня кружится /"поплыло"/ перед глазами», англ. *my head swims* и под., также *swim* 'плавно двигаться', 'скользить' и т. п. или нем. *schwemmen* в значении 'сплавлять', 'гнать' (лес), где, конечно, акцент стоит на движении, передвижении, а не на способе его (: *Schwemmsel*, о нечистотах, соре, плавающих предметах и т. п.); однако в других германских языках подобный акцент еще более очевиден, ср. норв. *svamra* 'бродить вокруг', 'гулять', 'роиться' (*svamla* 'фантазировать' предполагает такое же движение мысли, ее туда-сюда-идение, кружение; ср. исл., норв. *svamla*, *sumla*, в частности, 'плескаться'; 'блуждать', 'бродить' и т. п.).

Учитывая, что эти примеры обнаруживают разный вокализм корня и разные расширения корня, дальнейшие параллели следует искать в более широком круге примеров. Среди них достаточно остановиться на литовских как наиболее разнообразных и поэтому особенно представительных. Более того, их учет дает возможность уточнить и индоевропейскую ситуацию: **su̯em-* : **su̯om* : **su̯im-* с расширителем корня **-b*(*h*)-. Речь идет прежде всего о глаголах типа *svim̃balioti*, *svim̃baliuoti*, *svimbalúoti*, *svimbalóti*, *svimbúoti*, *svim̃burti*, *svim̃buriuoti*; *svambaliúoti*, *svambalúoti* и т. п. со значениями — 'качаться', 'колыхаться', 'болтаться', 'колебаться', 'двигаться туда и сюда' и т. п. и даже 'окружать', 'кутать', 'укутывать' (ср. *svimbúoti*), ср. идею «кружения» в германских примерах (ср. LKŽ 14, 1986, 271, 306—307, 362—363). Очевидно, что эти примеры, едва ли отделимые от и.-евр. **su̯em-*, свидетельствуют о той же семантической мотивировке, которая объясняет др.-инд. *liṅga-* (это подтверждается многими фактами, из которых ср. лишь два: глагол *svimbúoti* толкуется авторами словаря как 'linguoti' /14, 363/, в то время как *svim̃balas* обозначает *penis*, т. е. то, что выражается др.-инд. *liṅga-* /14, 362/). Показательны и те употребления этих глаголов, в которых проявляется отчетливая тенденция к формирующейся з н а к о в о с т и подобных движений, особенно когда они совершаются р у к о й (размахивание поднятой вверх рукой почти универсальный знак, хотя и по-разному трактуемый в конкретных культурных традициях), ср. *ranka svim̃bura*; *rankas liepė vieneip svm̃burti ir kojas*, *kad muštro mokė*, о единообразных «махательно-двигательных» жестах рук и ног при муштре, или *Eita ranka svimbur̃damas*, о походке с размахиванием рукой (ср. *Eitu svimbúodamas*) и т. п. Круг примеров этого рода мог бы быть расширен и за счет слов того же корня, но с несколько отличными значениями, ср. *svimbinti* 'отягощать', 'обременять' (*Sunki kepurė svimbina galvą* «Тяжелая

шапка тяготит голову»). Связь этого значения с приведенными выше подтверждается соответствиями типа *svambalóti* и под. 'качаться' и др.: *svambùs*, *svam̃bus* 'тяжелый', 'тяжеловесный' (ср. образ подвешенного груза, тяжести, раскачивающихся при условии закрепленности с одной стороны; то же в основе *svim̃balas* 'penis', см. также выше о др.-инд. *liṅga-*). Сюда же принадлежат и *svem̃bti* 'ныть', 'болеть' и т. п. (ср. типологическую параллель лит. *maũsti* 'ныть', 'болеть' : *máudyti/s/* 'купать/ся/', в обоих случаях единый корень — *maud-* [сюда же лат. *moveo* 'двигать', 'сотрясать(ся)', 'шевелитъ(ся)', 'колебать(ся)', но и 'выражать'; вместе с тем в сочетании с *mare* 'море' слово *moveo* получает значение 'плыть', 'переплывать' (как у Овидия), ср. *schwimmen*, *swim* и т. п.], при лит. *svem̃bti* : нем. *schwimmen*), *svem̃bė*, *svem̃bis* и т. п. и варианты с расширением корня *-p-*: *svem̃pti*, *svem̃pė*, ср. лтш. *svam̂pât* 'неуклюже (тяжело) идти', *svèmpis*, *svampaļa* и т. п. (*Fraenkel* 948—949).

Основной результат вовлечения балтийских данных в круг продолжателей и.-евр. **su̯em-* в связи с темой обозначения знака в древнегреческом состоит в том, что балт. *svemp-*, *svamp-*, *svimp-* соотносятся с действием, которое мотивирует др.-инд. *liṅga-* 'знак' и т. п., и с формой слова, обозначающего знак в древнегреческом — σημεῖον. Если эти рассуждения верны, то оказывается, что именно балтийские факты более всего способствуют и реконструкции формы индоевропейского источника др.-греч. σημεῖον и под., и реконструкции семантики этого источника и, следовательно, смысловой мотивировки обозначения знака в древнегреческом (кстати, подобная мотивировка представлена и в др.-греч. νεύω, в частности, с префиксами δια-, ἐν-, ср. мотив объяснения онемевшего человека знаками в καὶ αὐτὸς ἦν διανεύων αὐτοῖς /Lc. I, 22, ср. 62: ἐνεύον; Io. XIII, 24: νεύει; ср. о давании знака рукой в «Деяниях» XII, 17: κατασείσας δε αὐτοῖς τῇ χειρὶί при κατα-σείω 'махнуть'/ при том, что этот глагол — /δια-/νεύω обозначает не только делание знаков, кивание, но и раскачивание). [Особый вопрос — славянские данные, которые могли бы относиться к этому же кругу; близкий фонетический облик и сходство в значении обнаруживают такие слова, как русск. *сёмать* 'суетиться без толку', 'копошиться', 'егозить'; 'быть в нерешительности', 'думать туда и сюда, надвое', 'колебаться'; 'мешкать' (Даль), *семени́ть*, *семери́ть*, о нестандартной походке и речи, *ся́мать* 'колебаться', 'быть нерешительным', может быть, даже и вологодск. *ся́мать* 'смекать', 'понимать', 'разуметь', которое Калима считает заимствованием из коми. Разумеется, вопрос далек от ясности: при его положительном решении пришлось бы скорее всего постулировать дублетный источник в виде и.-евр. **s(u̯)em-*, подобно и.-евр. **s(u̯)e-*, объясняющее и др.-греч. σφέ, σφίν, σφός и слав. **sebě*, прусск. *sebei*, лат. *sibī*, пелигн. *sefei* и т. п., см. *Pokorny* I, 882. Поэтому пока названные славянские факты скорее материал для размышлений].

Не перечисляя здесь всех слов с элементом σημ-, включая и сложные слова, хотя среди них есть такие, которые дают основания для реконструкции весьма показательных синтагм (ср. дорич. σᾶμό-θετος < *σημό-θετος, предполагающее и.-евр. **suem-* & **dhē-*; σημαιο-φόρος, σημειο-φόρος, о носителе знамени-знака, σημει-ώδης, о предвещающем, пророческом, σηματ-ουργός 'резчик эмблем' /Эсхил/, на индоевропейском уровне это слово значило бы 'делатель знаков', 'знакодел', т. е. творец знакового космоса, ср. также σημειο-γράφος 'стенограф' и т. п.), стоит особо выделить значения, связанные с похоронными обрядами, ср. σῆμα — не только 'знак' и т. п., но и 'могильный знак', 'насыпь', 'курган'; 'гробница', 'могила'; 'могильный камень', 'памятник' и под. 23-я песнь «Илиады», в которой описывается погребение Патрокла и следующие за ним ритуальные игры, сильно акцентирует «знаковое». При том, что σῆμα может обозначать и просто природную отметину, физический признак (ср. ...ἐν δὲ μετώπῳ | λευκὸν σ ῆ μ' ἐτέτυκτο περίτροχον ἠΰτε μήνη 23, 454—455 «...на челе лишь | Признак имел он родимый, как месяц, и светлый и круглый»), в этой песни он имеет и специфическое употребление, связанное с похоронным ритуалом. Слово σῆμα дважды выступает в стихах 255—257:

τορνώσαντο δὲ σ ῆ μ α, θεμείλιά τε προβάλοντο·
ἄμφὶ πυρὴν, εἶθαρ δε χυτὴν ἐπὶ γαῖαν ἔχευαν·
χεύαντες δὲ τὸ σ ῆ μ α πάλιν κίον... —

в контексте обозначения места могилы и насыпания могильного холма. Перед началом конных ристаний Ахилл указывает участникам мету-цель (σ ῆ μ α δέ τοι ἐρέω...) — стоящий деревянный столп (ἕστηκε ξύλον αὖον), по дороге около него — два белых камня (δύω λευκὼ), кругом гладкое ристалище (λεῖος δ' ἱππόδρομος ἀμφίς).

ἤ τευ σ ῆ μ α βροτοῖο πάλαι κατατεθνηῶτος
ἤ τόγε νύσσα τέτυκτο ἐπὶ προτέρων ἀνθρώπων
καὶ νῦν τ έ ρ μ α τ' ἔθηκε ποδάρκης δῖος 'Αχιλλεύς
(23, 331—333)

(«То — иль надгробный столп давно погребенного мужа | Или подобная ж цель у старинных была человеков; | Столп сей и ныне метою избрал Ахиллес быстроногий».) Избрание именно надгробного столпа метою естественно: знак смерти (σῆμα θανάτου) становится знаком предела (τέρμα) состязания, достигнув которого участники возвращаются к тому месту, где начались ристания. Конечный столп, мета, отмечающая этот предел, в подобной ситуации не может не вызывать в памяти такие клише, как τέρμα τοῦ βίου 'предел у жизни' (в частности, у Софокла) или τέρμα θανάτου, о пределе, полагаемом смертью, о смертном конце (у Еврипида). Один и тот же столп входит в два ритуальных ряда — похоронный и состязательный, сам составляющий часть

похоронного. Но в обоих случаях у столпа одна функция — указание предела: умерший этот предел уже преступил, и это событие уже необратимо, но для начинающих ристания предел пока впереди, и, если они не хотят оказаться в необратимой ситуации, они должны, увидев этот предел еще до начала состязания, на старте, всё время держать его в виду и не просмотреть его в нужный («предельный») момент. Отсюда и главный совет Ахилла — οὐδέ σε λήσει (23, 326). А чтобы не пропустить этот предел, недостаточно полагаться только на собственную зоркость: знак должен быть не просто видимым, но предельно видимым, т. е. ярко освещенным и точно распознаваемым (σῆμα δέ τοι ἐρέω μάλ' ἀριφραδὲς). Из только что завершившегося жизненного опыта (смертный предел Патрокла) свидетели должны извлечь опыт и применить его в той ритуально-игровой метафоре жизни, которая разыгрывается ристанием. К этому параллелизму следует добавить, что оба знака предела — жизненного и состязательного — выступают как объект в мотиве их положения, ср. выше τέρματ' ἔθηκε при σᾶμόθετος, что предполагает единую конструкцию — τίθημι & τέρμα (τέρματα) ∨ σῆμα (τέρμα постоянно выступает в «ристательном» тексте, ср. 23. 309, 323, 333, 462, 466 и др.). Парадигматическое сродство σῆμ- и τερμ- откликается и на синтагматическом уровне: ...σήμηνε δέ τέρματ' 'Αχιλλεὺς | τηλόθεν ἐν λείῳ πεδίῳ (23, 358—359) «...мету им далекую на поле чистом | Царь Ахиллес указал», т. е. отметил, обозначил, объявил знаком).

Эти две функции знака — указания и зна́чения-обозначения — важнейшие. «Указание» образует более поверхностный, так сказать, ситуационный слой знаковости, но само оно при известной экстенсивности этого действия удобно для опознавания конкретных знаков, и, в частности, поэтому мотив указания нередко лежит в основе обозначения знака (ср. нем. *Zeichen* 'знак' /*zeichnen*/ : *zeigen* 'указывать' /ср. *Zeh*(*e*) 'палец', первоначально — «указывающий», англ. *token*, ср. готск. *taikns* 'знак', 'чудо' и т. п., в конечном счете — к и.-евр. **deik'*- 'указывать' : др.-инд. *diś*-, др.-греч. δείκνῦμι, оск. *deiknm*, лат. *dīcere*, ср. *in-dex* и т. п.). «Зна́чение»-обозначение, наоборот, отсылает к самой глубине знаковости и к сфере максимально общего и предельно интенсивного (ср. выше о связи знака с идеей рождения-открытия-нахождения искомого). Смысл «зна́чения» в наведении мостов, переходов, линий связи между тем, что внешне, конкретно, эмпирически представляется разным и розным. «А "значит" В» — такова сильная позиция в ситуации обозначения. «Значит» в таких случаях выступает как оператор такого перевода, при котором сохраняется смысл, как посредник-медиатор, как проводник в сфере смыслов. Образование такого идентифицирующе-уравнивающего термина достижение относительно позднего этапа в развитии мировой культуры, и возникает он там, где есть такое разное, которое, так или иначе, не может обойтись без

диалога, и тогда из обобщения частных ситуаций, актуализирующих идею с-равнения и у-равнения (наше, мое, свое А : их, чужое В и т. п.), обнаруживается потребность в кратчайшем операционном термине для такого сравнения-уравнения — «значить». Это понятие (в русском языке оно является производным от *знак*) сложилось существенно позднее, чем понятие знака. Любопытно (если верить данным «Симфонии к Священному Писанию»), что понятие знака равномерно распределено между Ветхим и Новым Заветом (по 12 раз в «русском» метатексте обоих Заветов), но понятие «зна́чения» («значить») образует резкий контраст между ними: в Ветхом Завете — один раз («разве не знаете, что это значит?» Иез. 17, 12), в Новом — 26 раз (!). Но дело даже не в количественной диспропорции, а в том, что в новозаветных текстах греческий язык описывает «негреческую» реальность — еврейскую и в ряде случаев должен давать переводы «истолковывающе-комментирующего» характера, используя при этом как операционный прием ἑρμηνεύω 'разъяснять', 'истолковывать', 'комментировать', 'переводить' и т. п., обычно с префиксом μετα-, однажды δια-. Речь идет о таких примерах, как: ...καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ 'Εμμανουήλ ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Μεθ' ἡμῶν ὁ Θεός (Мф. 1, 23) «... и нарекут имя Ему: Еммануил, что́ значит: с нами Бог»; — ...λέγει αὐτῇ Ταλιθὰ κούμ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Τὸ κοράσιον σοὶ λέγω ἔγειρε (Мк. 5, 41); — καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενος Κρανίου τόπος (Мк. 15, 22); — 'Ελωΐ λαμὰ σαβαχθανεί; ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμεν 'Ο Θεός μου ὁ Θεός μου, εἰσ τί ἐγκατέλιπές με (Мк. 15, 34); — οἱ δὲ εἶπαν αὐτῷ 'Ραββεί (ὅ λέγεται μεθερμηνευόμενον Διδάσκαλε)... (Ио. 1, 38); — ...καὶ λέγει αὐτῷ Εὑρήκαμεν τὸν Μεσσίαν (ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Χριστόσ (Ио. 1, 41); — ...σὺ κληθήσῃ Κηφᾶς (ὅ ἑρμηνεύεται Πέτρος) (Ио. 1, 42); — ...Σιλωάμ (ὅ ἑρμηνεύεται 'Απεσταλμένος) (Ио. 9, 7); — ...ὁ ἐπικλεθεὶς Βαρνάβας ἀπὸ τῶν ἀποστόλων, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον Υἱὸς παρακλήσεως... (Деян. 4, 36); — ...ὀνόματα Ταβειθά, ἥ διερμηνευομένη λέγεται Δορκάς (Деян. 9, 36); ...'Ελύμας ὁ μάγος, οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ (Деян. 13, 8).

Этот глагол ἑρμηνεύω (как и связанные с ним понятия, кодируемые тем же корнем, ср. ἑρμηνεία, ἑρμήνευμα, ἑρμηνεύς, ἑρμηνευτής и т. п.) лег в основу обозначения искусства или науки истолкования — герменевтики (ср. τέχνη ἑρμηνευτική), которая идет дальше семиотики в том отношении, что открывает глубинные смыслы, ранее неизвестные, невидимые и поэтому, естественно, не участвовавшие в процессе семиосиса. Не вдаваясь в этом случае в этимологические разыскания («Technischer Ausdruck ohne Etymologie, wahrscheinlich kleinasiatischen Ursprungs», — пишет Фриск в связи с ἑρμηνεύς, ср. Chantraine, s. v. и др.), существенно подчеркнуть внутригреческие связи этих слов, независимо от того, соответствуют ли они актуальному для древнегре-

ческой эпохи восприятию («народно-этимологическому» чутью и/или «научным» реконструкциям). Значение ἑρμηνεύω и под., особенно усиливаемое префиксами μετα- (с идеей соучастия, совместности действия, посредничества, промежуточно положения, облегчающего переход-перевод), δια- (с идеей проницания сквозь, через покровы, скрывающие искомое), ἐν- (с идеей «внутрь»-идения и «внутри»-нахождения), едва ли возможно отделять от имени и соответственно функций бога Гермеса (Ἑρμῆς, ср. микен. Е-μα-α². Dat. /?/), выступающего не только как посланник-вестник, вестью им сообщаемой связывающий людей, объединяющий их в «совéстничество», но и как изобретатель-открыватель, путеводитель, проводник мертвых, их душ в подземное царство (ψυχοπομπός, ψυχαγωγός, ср. ἑρμ-αγέλη 'стадо Гермеса', сонм усопших), наконец, как своего рода «пра-переводчик» — и в конкретном, прямом и в абстрактном, переносном смысле. Это открытие и истолкование смысла, составляющее суть гермесовой науки — герменевтики, собственно, и составляет содержание перехода-восхождения от небытия бессмыслицы к бытию в смысле, уподобляемого переходу-переводу от смерти к жизни и бессмертию, т. е. в направлении обратном тому, по которому Гермес провожал души умерших.

Каменные изображения Гермеса (ἑρμῆς 'герма'), выступавшие как своего рода знак этого бога и его функции, имели вид с т о л б а, увенчанного головою божества. Очень существенно, что эти ἑρμαῖ при отсутствии рук (и ног), которые могли бы указывать путнику правильное направление (для этого гермы и ставились в «двусмысленных» точках пути), часто снабжались изображением фаллоса (см. выше) как более «сильного» и органического знака (вертикально направленный столб в этом случае как бы дублирует идею и образ фаллоса). От названия гермы нельзя, конечно, отделять и слово ἕρμα, обозначающее столб (в частности, стартовый столб на ристалищах, ср. ἀφετήριον ἕρμα, см. выше), подпору, стойку; устой, опору, основание (ср. ἕρματα τῶν θεμελίων, о капитальных стенах, у Диодора); основание-причину (в переносном смысле); груз, тяжесть, бремя; плод чрева и т. п., наконец, холм, курган, возвышение над могилой, ср. у Софокла ἕρμα τυμβόχωστον (собств. — ἕρμα), о герме, воздвигнутой в виде могильного кургана (ср. ἑρμαῖα, куча камней как указатель пути и, видимо, как во многих традициях, своего рода надмогильный знак), что снова возвращает к теме связи, даже смежности знака и смерти. Уже писалось, что эта тема воплощена и в соотношении др.-греч. σχῆμα 'вид', 'внешность', 'фигура'; 'форма'; 'схема' и т. п. как категории проявления знака (ср. σχεῖν, к ἔχω 'держать', 'нести', 'иметь' и т. п.) и заимствования из греческого *схима* как знака смерти для мира (ср. др.-греч. σχῆμα 'одежда', 'наряд', между прочим, надеваемый и в несчастье, при таких выражениях, как *надеть схиму* /черное платье/, *сбросить*, *скинуть схиму* и т. п.,

т. е. соответственно — принять знак и отказаться от знака, снять его с себя). Существенный вывод (возможно, и для этимологии) можно сделать из факта наличия в др.-греч. ἕρμα таких значений, как 'груз', 'тяжесть' и т. п. Выше в связи с другими примерами обозначения знака говорилось о том, что образ груза, закрепленного в одной (преимущественно «верхней») точке и в силу этого способного к раскачивающимся, размахивающимся движениям, дает основание понимать такой тип движения, как сигнал-знак, а само название груза — как языковое обозначение знака (кстати, в связи с лит. *svem-b-* : *svam-b-* : *svim-b-* как возможным соответствием др.-греч. σημ- ср. лит. *svam̃balas* 'отвес' /: *веситы*/, собств. — грузило, привязанное к нити или веревке для измерения глубины, ср. LKŽ 14, 271 и др.). Кстати, наиболее правдоподобным этимологическим объяснением корня ἑρμ- остается возведение его к и.-евр. **su̯er-m-*, ср. лит. *sver̃ti* 'весить', 'иметь вес /тяжесть/'; 'взвешивать', *svarùs* 'тяжеловесный'; 'важный', др.-в.-нем. *swār(i)* 'тяжелый', нем. *schwer* и т. п., но и др.-инд. *sváru-*, др.-англ. *swer* 'столп', 'колонна' и т. п., лат. *surus* и т. д. Однако особенно существенно, что восстанавливаемая для ἕρμα праформа **su̯ér-mn̥-* (Фриск) полностью подтверждается не учитывавшимися до сих пор фактами типа лит. *svermuõ* 'гиря', *svarmuõ* 'тяжелая вещь', 'гиря', ср. *svarma*, *svarmùs* 'тяжелый', 'тяжеловесный' (: *svarùs*), *svermuõ* (= *svarmuõ*), *svermẽ*, см. LKŽ 14, 277, 311. Собственно, и герменевика по своей сути связана с мотивом т я ж е л о г о, трудного истолкования того, что пока не втянуто в сферу знакового и именно поэтому нуждается в истолковании на самой труднодоступной глубине, которое только и может принести в е с к и е (: *вес*) и в а ж н ы е (: *вага* 'вес', 'тяжесть') результаты.

Примечания

[1] О знаках высшего уровня, обнаруживающих наиболее напряженные смыслы, имеющие и программирующее поведение человека значение, о символах см. *H. Zimmer.* Mythen und Symbole in indischer Kunst und Kultur. Zürich, 1951 (английский перевод — Myths and Symbols in Indian Art and Civilization. Washington, 1946) и др.

[2] Ср.: *H. Zimmer.* Maya, der indische Mythos. Stuttgart—Berlin, 1936; *J. Gonda.* Four Studies in the Language of the Veda. s'Gravenhage, 1959, etc.

[3] Как это стало обычно с 30-х годов, в духе «Patterns of Culture» (Р. Бенедикт).

[4] Ср. др.-греч. Σημεῖον, лат. *signum*, др.-евр. *'oth* и т. п. — 'знак' и 'знамя', собств. — 'отличительный воинский значок'. Впрочем, сама эта «частичность» относительна и относится более к сфере явленного и скрытого в узусе, нежели к сути дела. Ср. такие примеры, как: *velimus ex te s i g n u m videre ... Gens improba et adulterina s i g n u m requirit, sed s i g n u m non dabitur ei, nisi s i g n u m ullud Jonae prophetae.* Mt. 12. 38—

39 (греческом тексте всюду Σημεῖον) при русском тексте: «хотелось бы нам видеть от Тебя знамение ... род лукавый и прелюбодейный ищет знамения; и знамение не дается ему, кроме знамения Ионы пророка». — Та же ситуация в Mt. 16. 1. 3; 24. 24 и т. п. *Signum*, Σημεῖον и под. не различает формально знак, знамя и знамение в отличие от русского, где знамение должно пониматься как один из видов знака, не совпадающий полностью со знаком-знаменем и не исчерпывающий все смыслы понятия знак.

[5] Ср.: *С. С. Аверинцев.* Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 114 и всю главу «Знак, знамя, знамение», 109—128.

[6] *С. С. Аверинцев.* Указ. соч., 122—123.

[7] *С. С. Аверинцев.* Указ. соч., 124.

[8] Ср. работы автора — Др.-инд. *liṅga-* в индоевропейском контексте // Этимология. 1982. М., 1985, 132—136, 139—140; Прусский язык. Словарь, т. V. М., 1990, 272—282 и др.

[9] Впрочем, продолжения этого слова известны и на более поздних стадиях развития индийских языков — в пракритах, апабхраншах и новоиндийских языках и диалектах (и как унаследованный элемент и особенно как санскритское заимствование). Характерно, что слово сохраняется приблизительно в том же объеме значений и в языке буддийского Канона — в пали, ср. *linga-* 'знак', 'характеристика', 'атрибут', 'отличительная черта', 'признак', 'отметина', но и 'знак пола', 'половая примета', 'pudendum' (с важным уточнением — «male as well as female, as neither male nor female», см. The Pali-Text Society's Pali-English Dictionary. Ed. by T. W. Rhys Davids and William Stede. Pt. V. London, 1952, p. 42) и, наконец, 'грамматический род', '(характерное) окончание (флексия)'; ср. также *lingika-* 'характерный', *lingeti* (denom. от *ling-*) 'заключать в объятия' (поэтич.); 'характеризовать'; *ā-lingeti*, *ul-lingeti* (от *ud-ling-*) 'выставлять напоказ', 'демонстрировать' (нечто как свою характерную черту, отличительный признак) и т. п.; вероятно, сюда же следует отнести и пали *lingāla-* 'антилопа' (?), ср. др.-инд. *lingālikā*, род мыши.

[10] Ср.: *ná sése yasya rámbate 'ntarā́ sakthy kápṛt | séd ī́śe yásya romaśám̐ niṣedúṣo vijṛmbhate* (RV X, 86, 16) «Не может (ничего) тот, у кого член свисает между ног. Только тот может, у кого волосатый напрягается от соприкосновения с женщиной» (86, 17 варьирует этот текст с перестановкой его половин) или *kápṛn naraḥ kapṛthám úd dadhātana codáyata khudáta vā́jasātaye* (X, 101, 12) «Das Glied, ihr Männer, das Glied richtet auf, machet fix, stoßet zu, um den Preis zu gewinnen» (перевод Гельднера). К внутренней форме *kápṛth* (*kapṛthā́*) ср. *pṛth-*, *prath-* 'простираться', 'вытягиваться' и т. п.

[11] Ср. в расширенном контексте: *sá śardhad aryó víṣuṇasya, jantor mā́ śiśnádevā ápi gur ṛtám naḥ*. Слово *śiśnádevā* обозначает буквально 'боги, обладающие членом' (*śiśná-*), т. е. фаллические демоны, по Грассману, или, что вернее, почитающие фаллос в качестве бога.

[12] На это указывалось и раньше. Ср.: «Such worship was, however, repugnant to the religious ideas of the RV», см. *A. A. Macdonell.* Vedic Mythology. Strassburg, 1897, 155 и др.

[13] Помимо публикации соответствующих материалов, начиная с Маршалла и Маккея, ср.: L. Sarup Memorial Volume. Hoshiapur, 1954, 49 (статья A. D. Pusalker'a); *S. Piggot.* Prehistoric India. Harmondsworth, 1950; *D. D. Kosambi.* The Study of Ancient

Indian Tradition // Indica. The Indian Historical Research Institute Silver Jubilee Commemoration Volume. Bombay, 1953. P. 206 ff.; *I. Fišer.* Indian Erotics of the Oldest Period. Praha, 1966, 33—35; *J. Gonda.* Die Religionen Indiens. I. Stuttgart, 1960, 7—8 и др.

[14] См. *А. Бэшем.* Чудо, которым была Индия. М., 1977. С. 30.

[15] Ср. RV I, 164, 20, 22; V, 54, 12 и целый ряд работ о пиппале, как священном дереве, воплощающем собою индийский вариант мирового древа. В связи с этим подчеркивалось приурочение к этой схеме оппозиции мужской — женский (вертикальный — горизонтальный, квадратный /треугольный/ — круглый, месяц — солнце и т. п.).

[16] Соитие как движение мужчины и женщины до точки встречи есть внешний знак-знакомство (ср.: *Хотя мы* [девушку] *не взяли,* | *Мы знак положили* — | *Косу растрепали,* | *По плечам расклали.* СРНГ 11, 1976, 305, ср. *знакомиться*, применительно к молодым, и т. п.). Соитие как встреча двух полов есть внутренний знак-по-знание, плод-результат «познания», который сам образует знак-свидетельство удачного соития. Не случайно, что все связанное с отношением полов и браком пронизано знаковостью, и она как таковая фиксируется и языком. Ср.: «Отцы жениха и невесты, подходя друг к дружке в день сговора, говорят: *Здравствуй, сват, сосватавши,* | *По рукам ударивши* | *И знамем познамевши* (псковск.). СРНГ 11, 307; — «Решившись на побег, девка в знак согласия давала парню знамя: ширинку, опояску, холст, зипун, словом, что-либо из своего приданого» (пермск.). СРНГ 11, 308; ср. *знатá* 'девственность' (*Да хоть она по ночи ходила,* | *Да при себе знату носила,* | *Да носила ее столько лет,* | *Да своему Ванюшке на совет* /донск./. СРНГ 11, 309) и др. — Ср. в старых текстах: *А кто дасть дочерь замужъ ... и онъ дасть ... десятилнику владычню от знамени полторы денги ...* Уст. Онеж. гр. 1536; ... *попы вѣнчаютъ въ своихъ приходѣхъ хрестьянъ безъ нашего знаменщика знамянъ* ... Грам. Рост. архиеп. Досиф. 1542; *А вѣнчати имъ свадбы въ своемъ приходѣ безъ знамени и безъ печати* ... Жал. гр. Новг. архиеп. Алекс. 1577 (*Срезневский* I, 991) и др.

[17] К связи рода и знания ср.: *puruṣam upatapinam jñātayaḥ paryupāsate jānasi mām jānasi māmiti* «вокруг смертельно больного человека сидят его родственники (*jñāti-*) и спрашивают его: "узнаешь (*jñā-*) ты меня? узнаешь ты меня?"». См. *W. Schulze.* Lesefrüchte // KZ 63, 1936, 113. Ср. также *О. Н. Трубачев.* История славянских терминов родства. М., 1959, 157.

[18] Ср. др.-русск. *знакъ* 'близкий', 'домочадец': Инии убо своя знакы по своих зовуть свѣдѣтеля. Кирил. Иерус. Огл. XIII—XVI в. (οἰκείους), см. Слов. р. яз. XI—XVII в., вып. 6. 1979, 39.

[19] Ср.: *vidúḥ pṛthivyā́ divó janítram* (RV VII, 34, 2) «они знают место рождения Земли и Неба». Никто не знает происхождения Марутов: только они знают место своего рождения (*janítram*). RV VII, 56, 2. — *Paramá-* в сочетании с *janítra-* пока не поддается однозначному определению. Ясно, что «высший», «höchste» и т. п. как варианты перевода не означают, что рождение имело место на большой высоте. Элемент положительной оценки в этом эпитете несомненен, но можно думать и о возможности более конкретных истолкований — крайнее (*paramá-*), окончательное рождение как появление на свет, а не как зачатие, которое в определенном круге представлений тоже понималось как рождение (первое). Как космогония представляет собой серию творений мира, так и эмбриогония может быть представлена как ряд

(ежемесячных) рождений, последнее (крайнее) из которых, связанное с выходом из материнского лона, обычно только и называют рождением. Ср. идеи Кейпера о связи космогонии и эмбриогонии.

[20] Ср.: *Пакли же правда есть что на нее молвилъ, и не покажуть знаковъ девицьства ее или отецъ и мати ... принесуть съ собою знамена девицьства ея* ... См. Слоўнік мовы Скарыны. I. А—О. Мінск, 1977, 234—235 и многие другие примеры этого рода.

[21] Если учесть, что *significat*, собственно говоря, значит 'делать насечку, нарезку, зарубку' (*signum* из и.-евр. **sek-* 'schneiden' и под., см. *Pokorny* I, 895—896; ср. умбр. *prusecatu* 'prōsekātō' и т. п.), то напрашивается мысль о параллелизме подобной же семантической мотивировки для некоторых обозначений двух других сопряженных слов — *penis* и *futuit*.

[22] Подобно и.-евр. **om(e)sos* 'плечо' : **omsos* 'усы' (плечо как мера величины усов, ср. *усы по плечам* или *по плечи* и попытку истолковать имя сказочного богатыря Усыни, запруживающего усами реку, с эпитетом то же самое делающего демона Вритры, «широкоплечего» — *ví-aṃsa-*), колено (и.-евр. **g'enu-* : **g'enu-* 'penis') также может быть истолковано как предел, которого достигает «знак мужества», когда он занят «рождением», ср. русск. *х... по колено.* — К проблеме связи и.-евр. обозначений колена (отчасти и фаллоса) с **g'en-* 'рождать' см. *О. Н. Трубачев.* Указ. соч., 158—160.

[23] *É. Benveniste.* Un emploi du nom du «genou» en vieil-irlandais et en sogdien // BSL 27, 1926, 51.

[24] Однако и не называемый Ведами, Шива как бы отбрасывает свою тень на образы других богов, передавая им некоторые из свойственных им характеристик. Прежде всего речь идет о Рудре, также об Индре как фаллическом боге плодородия и об Агни, чей язык пламени понимается как эротический символ (можно напомнить об образе бесконечно огромного, пылающего пламенем фаллоса-линги Шивы, который возник перед Брахмой и Вишну, спорившими о том, кто творец Вселенной; не найдя начало и конец линги ни под землей, ни на небе, они признали первенство Шивы, ср.: «Линга-пурана» I, 17; «Шива-пурана» II, 5; «Ваю-пурана» 55, 22—61). Оба последних божества снабжены эпитетом *sahásramuṣka-* 'имеющий тысячу тестикул', ср. RV VI, 46, 3 (об Индре) и VIII 19, 32 (об Агни). Более того, в «Джайминия-Брахмане» I, 62 говорится, что Индра сделал так, что у брахмана Сумитры на каждом члене его тела появился фаллос и он мог жениться на женском персонаже демонической природы, у которого на каждом члене тела была *yoni*. Этот мотив оказался усвоенным и Шиве, который под характерным именем *Lingal* выступает в одном из мифов, популярных среди гондов, ср. мотив его рождения с лингами на руках, ногах, голове, горле. В мифе об Ахалье, жене риши Гаутамы, которую соблазнил Индра, он лишился своих тестикул. Любопытно, что на этот эпизод ориентируются пенитенциарные уложения, обращающиеся к клеймлению «знаком». «На осквернителя ложа гуру должно быть наложено [клеймо, изображающее] женский орган (*yoni*)». («Законы Ману» IX, 237). Или: «... если совершает прелюбодеяние с женой учителя, [то клеймо делается] в виде женского полового органа» («Артхашастра» IV, 8) и др. О том, что знак творения не лотос (Лакшми), не диск (Вишну), не ваджра (Индра), но линга и йони и потому высший творец — Шива, говорит мудрец Упаманью («Махабхарата» XIII, 14, 33).

[25] Согласно некоторым Пуранам («Шива-пурана», «Нанди-Упа-пурана»), Шива сам сказал о 12 формах и местах своего пребывания, образующих 12 великих линг: «Я вездесущ, но особенно я пребываю в двенадцати формах и местах». Эти 12 линг вполне реальны, известны места их нахождения и их названия.

[26] См. *W. D. O'Flaherty*. Śiva. The Erotic Ascetic. Oxford, New York, Toronto, Melbourne, 1981, 256—258: «Sexual Satiety: the *Liṅga* in the *Yoni*» (первая публикация под названием — Ascetism and Erotism in the Mythology of Śiva. London, New York, 1973). — Из других работ о Шиве, в которых рассматриваются эти проблемы, ср.: *H. Meinhard*. Beiträge zur Kenntnis des Śivaismus nach den Purāṇs. Bonn, 1928; *C. V. N. Ayyar*. Origin and Early History of Śaivism in South India. Madras, 1936; *R. G. Bhandarkar*. Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems. Varanasi, 1965; *J. Gonda*. Viṣṇuism and Śivaism. A Comparison. London, 1970 и др.

[27] Разные версии этого мифа, не считая ранних публикаций, представлены рядом источников: *V. Elvin*. The Muria and their Ghotul. Oxford, 1947, 175, 230, 240—248; *Chr. von Fürer-Haimendorf*. The Aboriginal Tribes of Hyderabad, vol. III. The Raj Gonds of Adilabad, I: Myth and Ritual. London, 1948, 140—142, 162—165; *O. Herrenschmidt*. Le Cycle de Lingal: essai d'étude textuelle de mythologies: les mythologies des tribus de langue Gondi (Inde Centrale). Paris, 1966, 110, 327. В этих же книгах — толкования мифов о Лингале, ср. еще: *W. D. O'Flaherty*. Op. cit., 86, 101, 135, 152, 176—178. — Из литературы о линге как символе созидающей силы см.: *S. H. Sarasvati*. The Inner Significance of Linga-worship // Journal of Indian Society of Oriental Art, vol. 9, 1941, 52—80; *P. Dekeyser*. Propos sur le symbolisme phallique dans l'hindouisme // Synthèses, 1961, № 183, 307—325; *P. Banerjee*. A Note on the Antiquity of the Liṅga-Worship in India // Journal of the Bihar Research Society, vol. 40, № 2; *J. D. M. Derrett*. Bhū-bharaṇa, bhū-pālana, bhū-bhojana: an Indian conundrum // BSOAS, vol. 22, № 1, 1969, 108—123 (*liṅga* — царь, *yoni* — Земля); *C. R. Agera*. Liṅga: an Inquiry into Its Nature // The Aryan Path, vol. 46, № 3, 1975, 112—120 (линга в контексте иерофании); *S. Kramrisch*. Liṅga // Beiträge zur Indienforschung (Festschrift E. Waldschmidt). Berlin, 1977, 256—266 (анализ семантики линги Шивы); *N. Gangadharan*. The 'Liṅga' — Origin of Its Concept and Worship // Purāṇam, vol. 20, № 1, Varanasi, 1978, 87—92 (*liṅga* в контексте культа Шивы означает только символ Высшего Существа, но не фаллос). — К иконографии линги (в связи с Шивой) ср.: *T. A. G. Rao*. Elements of Hindu Iconography, vol. 1—4. Madras, 1914—1915; *J. N. Banerjea*. The Development of Hindu Iconography. Calcutta, 1941; *H. Zimmer*. Myth and Symbols...; *H. G. Franz*. Hinduistische und islamische Kunst Indiens. Leipzig, 1967, 33, 48, 96, 129, 133 и др.

[28] Нельзя исключать возможности народно-этимологической трактовки названия страны *Triliṅga-* как сочетания числительного *tri-* и слова *liṅga-* (ср. в надписях *Tiriliṅga-*, *Teluṁga-*, совр. *Telinga/na/*, а также этноним *Tailaṅgāḥ*, *Trikaliṅgāḥ*). Однако нужно помнить и о правдоподобных объяснениях слова из «прото-мундского» (как и его связь с названием народа *Kaliṅgāḥ*, *kaliṅga-*, название птицы, ср.: «der gabelschwänzige Würger» и т. п.), ср. работы Кейпера и Майрхофера.

[29] В этом отношении Шива занимает особое положение среди индийских богов. Некоей параллелью к Шиве для известного периода (после самхит) может служить парная связка богов — Митра-Варуна, описываемая как пучок многочисленных се-

мантических противопоставлений, анализу которых посвятил ряд своих работ Ж. Дюмезиль и которые вызвали оживленную полемику.

[30] Разумеется, Шива охватывает и средний мир, Землю. Универсальность Шивы находит свое формальное выражение в троичности (три как знак полноты, универсальности). Помимо трех миров ср. три глаза (*tri-locana-*, *tryambaka-*) Шивы (всевидение, абсолютное зрение), его трезубец (*triśūla-*) и т. п., но и далее — четыре или пять (*pañcānana-*) лиц Шивы, четыре руки, тысяча глаз и т. п.

[31] Сам Шива — *Tāṇḍavapriya* 'любезный танцу', *Nāṭarājā* 'царь танца' (: *náṭati*, *nāṭayati* 'танцевать' и т. п.

[32] Ср. параллелизм *liṅga-vardhana-*, об эрекции, при *śévṛdha-* (из **śéva-vṛdha-* 'способствующий возрастанию здоровья'), пятикратно встречающееся в «Ригведе» наряду с *śévya-* и другими словами этого же корня.

[33] «Nicht überzeugend erklärt» (*Mayrhofer*, Lief. 19, 101). Здесь же указываются основные попытки индоевропейской этимологии *liṅga-*: «к иран. **ringa-*, реконструируемому на основании авестийского созвездия *haptō˙ iringa-* (совсем иначе — *Szemerényi* // Innsbr. Tagg. 191, ср. *Filliozat* // JAs. 250, 326); к готск. *leik-* 'тело', *galeiks* 'подобный', лит. *lýgus* и т. п. (WP II, 398—399); к др.-исл. *lim*(*r*) 'ветвь; член', лит. *liemuõ* 'туловище; ствол; основа' и т. п. (*Petersson*. Balt. u. Slav. 23); из др.-инд. *ny-aṅga-* 'знак' с диссимиляцией *n* > *l* (ср. *laṅgar-*; *Burrow* // Sarūpa-Bhāratī, 1954, 9: *k añj-*)» — с кратким резюме, относящимся ко всем этим предложениям: «Die vorgeschlagenen idg. Anschlüsse an liṅga... überzeugen jedoch nicht». — К объяснению этого слова из лексики автохтонных австронезийских языков ср. *Mayrhofer*, Lief. 19, 101: «*Przyluski*. BSL 24, 118—120; *Kuiper*. Pre-Aryan 8 ff.; *A. K. Sur*. ABORI 13, 151 ff. [...]; vgl. *Kuiper*. AO 16, 307». Но и в этом направлении убедительных решений не найдено, и последнее слово в этом вопросе скорее ориентирует на поиск ответа в индоевропейских данных: «Arischer — und indogermanischer — Ursprung des Wortes für "Merkmal" ... ist prinzipiell glaubhaft» (19, 101). Однако путь к решению не указывается, тем более, что и принадлежность к этому кругу глагола *ā-liṅg-* ставится под вопрос («Fraglich»).

[34] Ср. *liṅga-* = *prātipadika*, именная основа; более точное определение см. у Панини (I, 2, 45). Следует обратить внимание на значение глагола *liṅg-* у Вопадевы — 'склонять (изменять) имя в соответствии с его родом'. Идея «склонения» (*de-clinatio*, *с-клонение* и т. п.) существенна в связи с семантической мотивировкой *liṅga-*.

[35] См. *Аннамбхатта*. Тарка-санграха (Свод умозрений). Тарка-дипика (Разъяснение к Своду умозрений). Перевод с санскрита, введение, комментарий и историко-философское исследование Е. П. Островской. М., 1989, 150. О *liṅga-* у Аннамбхатты ср. также 85, 157, 158, 162, 201, где, в частности, толкуется понятие *liṅga* в рамках силлогизма, определяемого им, рассматривается вопрос о видах соответствия основанию (*hetu*) и дается классификация *liṅga*; особо идет речь о связи *vyāpti* с *liṅga*, признаком, «который является одновременно и логической характеристикой и эмпирической, поскольку *liṅga*, в свою очередь, связан с пакшей и о нем можно судить в актах восприятия» (162); ср. также о роли обозначения объекта, которую берет на себя *liṅga*, для памяти-припоминания (*smṛti*).

[36] См. *B. K. Matilal*. Nyāya-Vaiśeṣika // A History of Indian Literature, vol. VI, fasc. 2. Wiesbaden, 1977.

[37] Достаточно обозначить крупнейшие вехи — *Ф. И. Щербатской.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов, ч. I—II. СПб., 1903—1909; *Th. Stcherbatsky.* Buddhist Logic, vol. I—II. Leningrad, 1930—1952; *A. C. Senape McDermott.* An Eleventh-Century Buddhist Logic of «Exists». Ratnakīrti's Kṣanabhaṅga-siddhiḥ Vyatirekātmikā. Dordrecht, 1969.

[38] Ср. комментарий Дхармоттары к тезису Дхармакирти «Под мышлением (мы разумеем способность) мыслить (такие) образы, которые могут войти в тесную связь со словом», а именно — «"Слово" есть то, чем что-нибудь обозначается, т. е. звук, имеющий (определенное значение). Слияние с обозначением есть соединение в одном представлении образа обозначаемого звуком с образом тех звуков, которые его обозначают, так что вместе составляется (одно) воспринимаемое представление. Поэтому, когда (говорят), что слово вступило в тесную связь со звуком, то (следует разуметь), что образ, обозначаемый звуком, и образ звуков, его обозначающих, слились в одном представлении» и т. д., см. *Ф. И. Щербатской.* Теория познания..., ч. I, 14 и сл.

[39] Логический признак определяется Дхармоттарой как «то, что обозначает, что предполагает существование чего-либо д р у г о г о» (в широкой перспективе это «другое» — первый шаг к проблеме д р у г о г о, одной из ключевых в XX в., но отчасти предвосхищенной уже Дхармакирти в трактате об обосновании чужой /т. е. другого/ одушевленности) и отвечает трем условиям-свойствам, которые формулируются Дхармакирти как 1. «(несомненное) сосуществование с объектом вывода в полном объеме последнего»; 2. «(несомненное) его сосуществование только с объектами однородными»; 3. «несомненное его отсутствие во всех неоднородных объектах», — и имеет три разновидности (ср. отдел II, § 3, с. 11—18), ср. *liṅga-trairūpyam* (*trirūpa-liṅga*) в контексте *Śiva-liṅga- & trimūrti* и т. п. — В английском переводе Дхармакирти и Дхармоттары Щербатской передает *liṅga* не только как «logical mark», но и как «logical argument» и «logical connection», см. «Buddhist Logic», vol. II, 48, 53, 66, 85, 109, 115, 157, 234, ср. также 398 (в комментариях Джинендрабуддхи). О *liṅga* как логическом термине в трактате Ратнакирти см. *A. C. Senape McDermott.* Op. cit., 11, 16, 17, 31, 34.

[40] То же растение обозначается и как *liṅga-vardhana-*, *liṅga-vardha-*, ср. *liṅga-vardhiṇī* 'Achyranthes Aspera', *liṅga-sambhūtā*, название какого-то растения, *liṅga-hanī* 'Sanseviera Roxburghiana' и др.

[41] Впрочем, конечно, composita с *liṅg-* нередко доставляют примеры новых типов специализированного употребления этого элемента, причем эта специализация становится уделом разных областей знания. Ср. *a-liṅga-* 'отсутствие признака', 'беспризнаковость' в логическом употреблении (при *liṅga-* 'признак' ⊃ 'наличие признака', ср. *liṅgatva-*, о состоянии знаковости, знакового бытия) в комментариях к «Ньяядаршане»; ср., однако, то же слово в текстах иного типа — «Нирукта» Яски, «Мундака-упанишада» и др. (ср. выше о *liṅgābhava-*, отсутствии логического принципа — «Тарка-санграха» или даже *liṅga-nāśa-* 'утрата характерного признака, своей сути' — «Шветашватара-упанишада», санкхья) или *a-liṅga-* в грамматической терминологии ('не имеющий рода'), ср. *a-liṅgin-* (но и *sa-liṅgin-*). Другой пример «грамматического» употребления сложных слов с элементом *liṅg-* — *liṅga-viśeṣa-vidhi* 'правила для различных родов' и название грамматического трактата.

[42] *Mayrhofer* I, 80. Здесь же допускается возможность предложения Вакернагеля-Дебруннера (KZ 67, 154, ср. *Wackernagel* I, 148 [и.-евр. **lig-* : лит. *ligà* 'болезнь' и т. п.], ср. также *Kuiper*. Nasalpr., 137) объяснять глагол из диал. **ā-vlaṅg-* (*vl-* > *ll-*, *l-*; *a* перед *-ṅ-* > *i*), ср. *abhivlaṅgáḥ* 'Schlinge'. Но итог — «Ohne Sicherheit». В связи с *liṅga-* (Lief. 19, 101) — «Fraglich die Zugehörigkeit von kl. *ā-liṅg-* ... [S. noch *Turner*. IAL, 641a]».

[43] Этот вывод, между прочим, мог бы, видимо, быть подтвержден такими словами, как *liṅgika-*, *liṅgita-*, обозначающими хромоту, *laṅga-* 'хромой'; 'хромота', *ati-laṅg-* 'хромать', *laṅgin* (хинди *lãgaṛ*, *laṅgṛā* 'хромой'), ср. также *laṅg-*, *laṅkh-* 'gatau' («Dhātupāṭha»). Соотношение *liṅg-* : *laṅg-* очень важно с точки зрения индоевропейской морфонологической модели (*e* : *o* : #). Следовательно, уже на этом этапе появляется серьезный аргумент в пользу принадлежности *liṅg-* (: *laṅg-*) к индоевропейскому слою.

[44] Ср. также *āliṅga-*, род барабана; *āliṅgana-* 'объятие' (: *liṅgana-*, то же), *āliṅgita-*, *āliṅgin-*, *āliṅgya-*, *liṅgya-* и т. п.

[45] Сходную семантику обнаруживает и фонетически близкий глагол *raṅg-* (*ráṅgati*), описывающий разнонаправленное (туда и сюда) движение и возводимый иногда к и.-евр. **leng-* 'гнуться', 'шататься', 'качаться', 'колыхаться' и т. п. (*Pokorny* I, 676) с надежными продолжениями в балтийском, славянском и албанском (лит. *léngė* 'углубление' : *lingúoti*; слав. **lęga* : слов.-поморск. *lëga* 'низина', русск. *ляга* 'низкое сырое место' и т. п. [ср. ЭССЯ 15, 1988, 52—53], алб. *lëngor* 'гибкий' и т. п.). Однако др.-инд. *raṅg-* в данном случае лучше оставить до поры в стороне: во-первых, оно принадлежит к числу редких и поздних лексем, которые, по мнению ряда специалистов, не имеют ничего общего с и.-евр. **leng-* (*Mayrhofer*, Lief. 18, 33); во-вторых, остается неясным отношение этого *raṅg-* с *raṅga* 'олово' (ср. пракр. *raṅga*, хинди *rā̃glā*, непали *rāṅ* и др.) и с *raṅga-* 'цвет', 'краска'; 'театр', 'сцена' (ср. н.-перс. *rang* 'цвет'); к связи названия олова с цветовыми обозначениями ср. русск. *олово* при др.-в.-нем. *ëlo* 'желтый', лат. *albus* 'белый', др.-греч. ἀλφός и т. п. — О *liṅg-*, *laṅg-* см. также *R. L. Turner*. Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages. London, 1966, 629a, 641a и др.

[46] Ср. и другие значения русск. *лягáть*(*ся*) — 'качать из стороны в сторону', 'махать', 'развеваться'; 'двигать(ся) взад и вперед', 'сучить ногами'; 'биться в судорогах, конвульсиях'; 'качаться', 'колыхаться', 'трепыхаться'; 'пошатываться на ходу из стороны в сторону'; 'болтаться', 'свободно свисать' (СРНГ 17, 254—255), а также эмфатические образования типа *ля́гендать* 'трястись', *ле́гандать*, *леге́ндить*, *ле́гайдать* и т. п. (СРНГ 17, 309, 310); ср. *лягáть* 'бить', 'колотить', 'отталкивать'.

[47] Поднятость в вертикальное положение жерди, шеста становится основанием для фаллических ассоциаций, поддерживаемых и языком. Ср. лит. *vir̃ptis* 'тычинка'; 'шест', *várpa* 'колос', но и 'membrum virile'; лтш. *var̃pa*, *var̃piņa*, прусск. *arwarbs* — при таких «коровайных» контекстах, как: *Ой, караваю, караваю, якi жа ты вырапаю*; *Росты караваю, росты, як хмель на тычини*; *Росцi, караваю, выше столба медзяного* и т. п. и фаллических символах из теста, помещаемых на самом коровае. — К сексуальным ассоциациям русск. *ляг-* ср. характерное словоупотребление в частушке, возникшей в пореформенное время: *Сорок лет коровы нет / Маслом отрыгается / На дворе один петух / С курочкой лягается*. Бытование этой частушки в наше время в Ленинграде (Удельнинский парк) отмечено в статье — *Г. Г. Шаповалова*.

Деревенская частушка в городе // Этнографическое исследование Северо-Запада. Л., 1977, 86.

[48] Число примеров с подобными значениями легко увеличить. Ср. лит. *lingýnas*, русск. *ля́готь*, *ля́го́ти́на*, *ля́гова*, *ляговй́на* и т. п., не говоря уж о местных и водных названиях, относящихся к элементам ландшафта с соответствующими характеристиками (ср. лит. *Lángas*, *Lángabalė*, *Langìnė*; *Lìnga*, *Liñgė*, *Lingis*, *Lingumà* и др., лтш. *Lànga*, *Langa-purvs*; прусск. *Langene* и др.). Следует, однако, помнить, что спектр семантических мотивировок подобных примеров может быть достаточно широк: изгиб — гибкость — прогибаться — качаться и т. п. — Примеры этого рода делают возможным и дальнейшее расширение этого круга за счет включения в него лит. *lángas* 'окно', но и 'дыра', 'отверстие'; 'впадина', 'лунка'; 'окно' (в болоте), что подтверждает связь лит. *lángas*, лтш. *luôgs*, прусск. *lankto* со слав. **lǫgъ*, **lęgъ* (русск. *луг*, польск. *łąg*, *łęg* и т. п.).

[49] Лит. *liñgė* 'лунь', остающееся до сих пор не объясненным, также, видимо, связано с анализируемой группой слов, хотя мотивируется название луни несколько иначе — через особую тускло-мерцающую белесоватость, характерную для Falco rusticolus (ср. *сед, как лунь*). Мерцающий, с переливами блеск оперения луня как бы реализует мотив цветового (светового) колыхания, колебания, постоянного изменения и неоднородности (разнонаправленность зрительного эффекта, пестрота, см. выше о др.-инд. *liṅgayati*, в связи с раскрашиванием разными красками). Уяснению семантических отношений в этом случае особенно помогают русские данные; ср. *лунь*, птица : *лунь* 'тусклый свет', 'блеск', 'белизна' (*Он слеп, только л у н ь видит. Даль* II[4], 707—708), *луни́ть*(*ся*) 'светить', 'отсвечивать', 'тускло светлеть' и др.; 'хлопать глазами, выказывая бельма'; ср. диал. *лу́но*, об окончании детородного члена у жеребцов и меринов («плешка»). СРНГ 17, 196. Уже давно было подмечено, что лтш. *līguôt*, особенно в песнях Ивановского цикла (24 июня) фактически употребляется для обозначения «игры цветов и света» в связи с тем, что в этот день *солнце играет* (ср., напр.: *parādies tu, s a u l ī t e, kuŗu vidu tu l ī g u o j i; l ī g u o s a u l e launagā, nuo launagā vakarā.* ME II, 484). См. *Э. А. Вольтер.* Материалы для этнографии латышского племени Витебской губернии, 1. СПб., 1890, 44 и сл., не говоря уж о более поздних исследованиях. Мотиву солнечной пляски (*saul-* & *līg-*) отвечали бы такие употребления глагола *луни́ться*, как: *С о л н ы ш к о зашло, а в окнах л у н и т с я*, т. е. «отражается слабым светом, тусклым отблеском» (СРНГ 17, 195).

[50] См. Lietuvių etnografijos bruožai. Vilnius, 1964, 453. Рисунки, изображающие такие колыбельные конструкции (ср. там же рис. 245, 1—6), и описательный комментарий к ним не только в очень высокой степени подтверждают эту параллель между стременем и колыбелью с точки зрения их конструктивных свойств, но и отсылают к другим ситуациям и образам, которые обнаруживают то же устройство.

[51] К *лягаться* (о флаге), *махать флагом* ср. *махаться* в русском эротическом словаре XVIII в., разумеется, с иной мотивировкой.

[52] Разумеется, круг продолжателей и.-евр. **ling-* может быть еще более расширен — ср. тох. AB *länk-* 'pendere' (< и.-евр. **leng-*; к сочетанию значений 'висеть' /pendere/ и 'напрягать', ср. и.-евр. (*s*)*pen-*(*d-*). *Pokorny* I, 933), др.-греч. λαγγάζω 'ослабевать', алб. *lëngoj* 'чахнуть', 'изнемогать', 'болеть', *lëngátë* 'болезнь', 'недуг' (ср. *lëngor* 'гибкий'), может быть, хеттск. *lingāi-*, *lingan-* 'клятва', *linganu-*, *link-*

'клясться' (ср. слав. **klętva* : **klęti* при **kloniti*, т. е. наклоняться, сгибаться и т. п. действия, выражающие и/или сопровождающие, в частности, обряд принесения клятвы), не говоря уж о формах без -*n*-, выступавшего как инфикс.

[53] Ср. примеры использования элемента, обозначающего член, применительно к человеку: русск. *елдáк* (*елдá*) 'penis', 'penis magnus', но и 'fututor' (сходная модель: *муде — мудак*), *х..* (*ишь какой х.. нашелся!*) окказиональное *человек-х.. век* и даже сложные слова с первым элементом *х..*или прилагательные с этим же словом (*моржовый, собачий* и т. п.); см. Dictionary of Russian Obscenities, compiled by D. A. Drummond and G. Perkins. Second revised edition. Berkeley, 1980, 66—72.

[54] Ср.: Słownik prasłowiański, t. II. Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk, 1976, 125—126; ЭССЯ 4, 1977, 44—45 и др.

[55] И в старой книжной традиции сохранялось понимание особого статуса членов в структуре тела. Ср.: *Въ ѕ҃ днь сътвори Бъ члка перстию ѿ землѧ..., о перьсти видѧ толки судни части тѣлу и различния кости и ч л е н ы, акы подъпорами и гобежми оудове по плоти и на все хитри, двизание оудъ ко оуду четаемъ и мысленѣи ходити послѣдують.* Палея XIV в. 28 (см. Срезневский III, 1536). Впрочем, и из определения Даля (IV[4], 1354) довольно ясна специфика членов — «связная часть целого; *член животного тела*, уд, снаряд, орудие, данное природой, особ. руки, ноги, пальцы, иногда и голова, если *членом* зовут все, что наружно приставлено к телу». Ср. в старорусском переводном тексте — *Изъ него же все тѣло ч л ѣ н м и с ъ с т а в л е н о и с ъ т ъ к н е н о* (συναρμολογούμενον καὶ συμβιβαζόμενον). Еф. IV, 16 по списку XVI в. (Срезневский III, 1536).

[56] Двоякость «внешнего» выхода позволяет различать «приставные» члены (по отношению к туловищу) — ноги, руки, пальцы, голова и др. и «внутренние», обладающие способностью обнаруживать себя вовне — плечи (ср. их поднимание — опускание), челюсть (оскал, улыбка и т. п.), подбородок.

[57] Ср. также сигнализацию с помощью рук ad hoc, когда участники знакового диалога (или полилога) удалены на значительное расстояние (или по условиям не могут пользоваться естественным языком), или же институализированные формы такой сигнализации в военном деле, на море и т. п., когда знаковая функция движения руками подкрепляется (дублируется) или вовсе передается флажкам, как бы продолжающим руки.

[58] *Только в мире и есть, что лучистый* | *Детски задумчивый взор...* или *Люблю...* | *И вас, любопытные глазки,* | *Живую награду мою!* и многие примеры этого рода.

[59] Ср. характерный пример: русск. «ч е л ѧ т ь ... разделывать (делить) на ч е л о и озадок или охвостье» (*Даль* IV[4], 1299).

[60] Любопытно, что особенностью фаллоса является то, что он из плоти, из мяса (ср. лат. *membrum* 'член' /тела/, преимущ. Pl. — 'гениталии' < и.-евр. **mē(m)s-ro-/*: **mēmso-/* 'мясо', 'плоть'), хотя и обладает свойствами, присущими кости и костным конструкциям. — К подвижности «членов» ср. *membra movere ad certos modos* (Тибулл), но и *dare membris quietem* (Вергилий) и т. п. К подвижности и возрастанию члена-*membrum* ср. любопытное место из «Махабхараты» III, 186, 43—44, где говорится о беззакониях, творимых на исходе юги в обителях, в частности, о плотских наслаждениях людей, которые «стремятся к увеличению (собственного) мяса и крови» (*māṁsaśoṇitavardhanam*), см. Махабхарата. Книга третья. Лесная (Араньяка-парва).

Перевод с санскрита, предисловие и комментарий *Я. В. Василькова и С. Л. Невелевой.* М., 1987, 383, 682. При различиях в контексте всё-таки существенно само сочетание *mā̃sa-* & *vardh-* (о возрастании плоти); индоевропейский источник выглядел бы как **mēmso-* & **u̯erdh-* (**u̯redh-*); стóит напомнить, что второй элемент отражен в праслав. **rod*, др.-греч. ὀρθός 'прямо стоящий', 'поднявшийся' (: ὀρθόω 'поднимать', 'делать прямым', 'нацеливать'), ῥέθος 'член' (Pl. — 'тело'); 'лицо'; может быть, др.-исл. *roskvask* 'возрастать', 'зреть' (ср. *rǫskr*), готск. *gawrisqan* 'приносить плоды' и т. п.

[61] См. *Л. Майков.* Великорусские заклинания. СПб., 1869, № 20 (130), из судебного дела 1660 г.

[62] В связи с отмеченным выше способом выражения величины фаллоса ср. возможную figura etymologica, основанную на сочетании однокоренных лексем, — **čelnъ* & **kolěno*. К *-n-* ср. *kélnės*, *kẽlinės* 'штаны', 'подштанники', 'брюки' (от названия колена — *kẽlis*, *kelys*, ср. *kélnės iki kẽlių*).

[63] Нельзя полностью исключать и наличие в **čelnъ* идеи с о ч л е н е н и я, ср. словен. *člên* 'сустав' или польск. *człon*, то же, отсылающие и вовне — к тому, ч т ó со-ставляется и на фоне чего особенно рельефно выступает «соединяющий» элемент.

[64] См. *M. Tentor.* Der čakavische Dialekt der Stadt Cres // AfslPh. 30, 1908, 189.

[65] Лит. *kilnóti* 'передвигать', 'перемещать', 'переносить', 'переводить' и т. п., как и *kèlti* 'поднимать', но и 'переправлять', 'перевозить' и др., объясняют родство с этими словами праслав. **čьlnъ*/**čьlno* 'челн', 'лодка' и т. п. (ср. *kèlti per upę* и т. д., ср. *kelnas* в словаре Миежиниса; *kelvaitė* 'лодка'. LKŽ 5, 1959, 552, из *kélti* и *váltis*).

[66] **čelo*-голова — «верхний» центр, **čelnъ*-член (фаллос) — «нижний» центр. Оба эти центра связаны спинно-мозговым трактом, благодаря которому головной мозг и *testicula* сообщаются (ср. **mǫdrъ* : **mǫdě* или «взаимные» определения — голова как фаллос и фаллос как голова, ср. конец его — «головка»: *слаб на головку* в специфическом жаргоне, *плешка* и т. п.; вообще лысость-плешивость при известных обстоятельствах может характеризовать оба центра — и «верхний» и «нижний»).

[67] *Orandum est ut sit mens sana in corpore sano* (Juven. Saturae IV, X, 356).

[68] Дантовские *alto ingegno* (ср.: *O Muse, o a l t o i n g e g n o, or m'aiutate.* Inf. II. 7) или *altezza d'ingegno*, высота замысла, предполагающие латинский источник, восходящий к сочетанию *altum* & *ingenium*, связывают врожденный (*in-gigno*) и порождающий ум-изобретательность с идеей высоты, т. е. поднятости вверх (о чем см. выше), в реконструкции — высокого рождения (*celsium* & *in-genium*).

[69] Ср. нем. *man* < *Mann*, франц. *on* < *homme* и т. п. См. *A. Mazon* // Mélanges de philologie offerts à M. J. J. Mikkola à l'occasion de son 65. anniversaire. Helsinki, 1931, 146—156; *В. В. Иванов.* К типологическому анализу внутренней формы праслав. **čelovekъ* 'человек' // Этимология. 1973. М., 1975, 17—22 и др.

[70] Ср. у Вука: «Не може бити *човјек*, докле га жена не крсти (т. j. док се не ожени)», см. *Вук Стеф. Караџић.* Српски рјечник. У Бечу, 1852, 828. Ср. чеш. диал. морав. *očlověčit* 'поженить'.

[71] Если верно предполагаемое родство слав. **mǫžь* и лит. *ámžius* 'в е к', 'возраст', то нужно признать весьма симптоматичной экспликацию значения «века», явно обнаруживающего себя и в **čelo-věkъ*. Ср. формульное *войти в век мужества* (*мужественности*) и обычное в литовском языке сочетание ...*amžiaus vaikaĩ*, т. е. такого-то (напр., *mokyklinio* 'школьного') возраста дети, т. е. праслав. **mǫzъ* & **věkъ* (< **vaik-*)

при балт. **amž(z)- & *vaik-*; ср. также ст.-русск. *вѣкомъ* (*вѣку*) ... *лѣтъ* (возрастом стольких-то лет). Слов. русск. яз. XI—XVII вв., вып. 2. М., 1975, 53, но и диал. *молодые* (*юные*) *вѣки* и т. п.

[72] См. Słownik prasłowiański, 132 и др.

[73] В частности, **čelo-věkъ* при принятии указанной гипотезы, учитывая, что прaслав. **čelo* могло обозначать верх, вершину, перед, начало и под., допускало бы такую интерпретацию, как «начало (или вершина-расцвет) поры плодоносящей силы» или что-нибудь подобное. Существенно подчеркнуть, что это сложное слово в известной степени тавтологично: **čelo-* тоже, как и **věkъ*, говорит о некоем возрастании как главной характеристике силы («возрастающее возрастание-подъем» /силы/, «усиление»). Вместе с тем **čelo*, как и **věkъ* для известной поры, может быть понято во временно́м смысле (ср. с.-хорв. диал. *чѐло* 'день /12 часов/ от восхода до захода солнца или от захода до восхода', ср. *дан и ноћ су два ч е л а*. Вук и др.), и в этом временно́м коде **čelo-věkъ*, по крайней мере теоретически, тоже тавтологично.

[74] Разумеется, это не означает, что подобная семантическая конструкция возникла только в праславянском и что ее не было в балтийском или даже в индоевропейском. Если можно реконструировать и.-евр. **kel- & *u̯oik-*, то значение этого сочетания скорее всего было таким же. Труднее установить, было ли такое сочетание в индоевропейском некиим, хотя бы относительным, единством или же встречаемость **kel-* и **u̯oik-* определялась случайными факторами. Поучительны в этом отношении балтийские данные. Обычно подчеркивается (вероятно, справедливо), что **čelo-věkъ* — чисто славянское образование, не имеющее аналогий в балтийском. Тем не менее, и в балтийском обнаруживается тот «субстратный» материал, на почве которого могли возникнуть «композиты» типа праслав. **čelo-věkъ*, но, очевидно, не возникли из-за того, что соответствующие сочетания не были институализированы как единое целое. Ср. лит. *po ligos reikia v a i k ą k e l t i* «после болезни ребенка надо поднять» (т. е. поставить на ноги, восстановить здоровье) или *k e l k i s, v a i k e l į, negulėk ir atsikėlęs nestovėk!* «поднимайся, ребеночек, не лежи, а поднявшись, не стой!»; *O motina juk visada sako: «N e s i k e l k, v a i k e l i, n e s i k e l k! Kas aukštyn šoka žemyn krinta»* «... "Не возносись, дитя, не возносись! Кто высоко скачет, наземь падает"»; *Ar jau v a i k a i p a k ė l t i?* «подняты ли (проснулись ли) уже дети?» и т. п. (см. LKŽ 5, 532, 544 и др.).

[75] Помимо устойчивого типа отождествлений «человек» ≡ «фаллос» ср. и языковые параллели этого рода типа польск. *człowiek* 'członek', см. Slownik polszczyzny XVI w. IV, 228 и др.

[76] Ср. также *kéltuvas* применительно к изогнутой палке, с помощью которой поднимают лен (*Parnešė k ė l t u v ą linams p a k e l t i*. LKŽ 5, 551).

[77] В более отдаленной перспективе нужно иметь в виду и обозначения скота, стада — лит. *kéltuva*, *keltuvà*, *kéltuvas*, *kéltava*, *kélta* (*kéltos*) и т. п. К семантической мотивировке этих названий см. *Fraenkel*, 288 (с литературой вопроса). В настоящее время необходимо учитывать новое («обратное» традиционному) объяснение Бенвениста, данное для др.-греч. πρόβατον, πρόβατα, о скоте (: προ-βαίνω 'идти вперед', 'выступать', 'выдвигать/ся/' и т. п.) и для других аналогичных случаев: стадо, скот, обычно овцы как основное д в и ж и м о е имущество (ср. πρό-βατις) получили свое связанное с их «движимостью» название. См. *É. Benveniste*. Vocabulaire des institutions indo-

européennes. Paris, 1969, I, ch. 3 и др. — Стóит отметить любопытное сочетание глагола προ-βαίνω с κῶλον 'член тела', обычно руки, ноги, конечности, в Pl. κῶλα обозначает тело; ср. у Еврипида προβὰς κῶλον δεξιόν. Др.-греч. κῶλον восходит к и.-евр. *kōl- (: *kel-/*kol- 'поднимать' и т. п.). В связи с προ-βαίνω ср. προ-στατέω (προ-στατεύω) 'стоять во главе', 'быть впереди', 'предстоять'; 'править', 'управлять' и т. п. при προστάτης — как 'передовой боец'; 'глава', 'вождь', 'руководитель', 'правитель'; 'защитник', 'покровитель', 'патрон', 'простат', так и обозначение предстательной железы, простаты.

[78] Вероятно, сюда же надо относить и балтославянское обозначение *vulva*'ы. Праслав. **cěpъ*: **cěpiti* также имеет подобные коннотации, ср. лат. *scīpio* 'палка' и т. п. Видимо, с и.-евр. **skoip-* в конечном счете связано и др.-инд. *śépa-*, *śépas-* и т. п. 'penis'.

[79] Слово того же корня используется для обозначения участников свадебного обряда и в славянской традиции. Ср. укр. диал. *чéлядь* 'молодежь, принимающая участие в свадьбе' (нижн. Поднестр., см. Лексикографічний бюлетень VI, 1958, 53) при *чéл'яд'* 'люди, молодые и старые, которых на свадьбу специально не приглашали' (одесск.). В ряде контекстов укр. *чéлядь*, обозначение молодежи, гурьбы парней и девиц, следует понимать как классификационное указание на группу, достигшую брачного возраста, но не реализовавшую еще свои права на брак.

[80] Впрочем, сходного типа образы известны и в других традициях, правда, обычно они лежат в основе личных имен. По такому принципу построено имя знаменитого героя древнеирландских преданий Фергуса, некогда правителя уладов, вынужденного покинуть главный город королевства уладов Эмайн Маху после того как он его поджег (ср. сагу «Изгнание сыновей Уснеха») и бежал к королеве Медб. Название города связано, с одной стороны, с мотивом состязания женского мифологического персонажа (Маха, дочь Санрита), описанным в «Недуге уладов», а с другой стороны, с др.-ирл. *emain* 'близнецы' (победив в состязании, Маха упала на землю и родила близнецов — мальчика и девочку), которое по происхождению неотделимо от других образов и обозначений близнецов в архаичных индоевропейских традициях, ср. др.-инд. *Yama* и *Yamī* (*yama-*), авест. *Yəma-* (*yəma-*), др.-исл. *Ymir* (< прагерм. **i̯umi̯i̯az*), лтш. *Jumis* (*jumis* 'двойчатка'), лат. *im-ago* 'образ' (т. е. знаковый двойник референта этого знака-отражения) и т. п. Имя матери близнецов отсылает к идее плодородия особой силы (двойня как раз и была ее следствием; кстати, мальчику дали имя *Fír*, от др.-ирл. *fer* 'мужчина'). Та же, по сути дела, идея лежит и в основе имени Фергуса — *Fergus*, которое так же, как и праслав. **čelo-věkъ*, представляет собой двучленное имя со сходным значением — 'мужская сила (желание, страсть, любовь)'; ср. др.-ирл. *fer* 'муж', 'мужчина' (ср. лат. *vir*, видимо, связанное с *vīs* 'сила' /< и.-евр. **u̯ei-*/; умбр. *u/e/iro* 'mancipia'. Acc. Pl. n.; др.-инд. *vīrá-*, авест. *vīra-*, лит. *výras*, лтш. *vîrs*, прусск. *wijrs*, готск. *waír*, др.-исл. *verr*, др.-в.-нем., др.-сакс., др.-англ. *wer*, то же, тох. A *wir* 'юный' и т. п. — к и.-евр. **u̯ĭro-*) и др.-ирл. *guss* 'сила', 'потенция' (ср. этот элемент в Nom. propr. *Oengus*, др.-кимр. *Ungust*, *Gurgust*) при др.-ирл. *asa-gū*; *asa-gūssi* 'он желает', *do-goa* (< **g'us-ā-t*) и т. п., ср. другие соответствия — лат. *gustus* 'вкус'; готск. *kustus* (: *kiusan*), др.-исл. *kostr* (: *kjōsa* 'выбирать', 'желать'), др.-сакс., др.-в.-нем. *kust*; др.-инд. *juṣáte*, *jóṣati*, авест. *zaoš-*, др.-перс. *dauš-*; др.-греч. γεύομαι, алб. *desha* 'я любил' и т. п. — к и.-евр. **g'eus-* : **g'us-ti-s*, **g'us-tu-s* и т. п. (*Pokorny* I, 399—400). Отмеченный мотив плодородия, сексуальной (мужской) силы отражен не только в име-

ни этого мифологического героя. В текстах ирландских саг (в частности и прежде всего в саге «Как было найдено похищение быка из Куальнге») обнаруживается и сочетание мотивов мужской силы и смерти, также указанное выше. Ирландские поэты-филиды, собравшиеся со всей страны с тем, чтобы выяснить свой профессиональный вопрос, оказываются у могилы Фергуса, сына Ройга. Один из поэтов Муирген садится на могильный камень и поет песню, как бы вызывая Фергуса. И вот он появляется из могилы со всеми признаками здоровья, силы, плодородия, богатства. «И тогда явился перед ним Фергус во всем великолепии своем, с каштановыми кудрями, в зеленом плаще, в тунике с капюшоном, расшитой алым, с мечом с золотой рукоятью, в сандалиях с бронзовыми пряжками» (см. Похищение быка из Куальнге. М., 1985, 6). Фергус не только герой и правитель. Он и поэт, причем особо отмеченный высшим поэтическим даром — памятью: он единственный из поэтов, кто знал целиком, от начала до конца, все «Похищение». Сила телесного верха (головы, чела и хранимой там мысли, памяти, поэтического вдохновения) не уступает силе телесного низа (гениталий, носящих в себе детородную энергию, позволяющую продолжать родовую цепь во множестве ее поколений); ср. праслав. **čel-* в отнесении к верху и низу телесного состава.

[81] Другое направление развития отражает праслав. **na-čelьnik* 'предводитель', 'руководитель', 'передовой', 'пастырь' и т. п., букв. — 'стоящий впереди, во главе'.

[82] Понятие «lakṣaṇa» нередко выступает в текстах — как буддийских, так и небуддийских (напр., в синкретической ньяя-вайшешике), — когда речь идет о дхарме и ее свойствах. Так, в буддийских текстах словом *lakṣaṇa-* обозначают проявления («признаки») четырех факторов дхарм (сопротивление, притяжение, тепло, движение), см. *Ф. И. Щербатской.* Избранные труды по буддизму. М., 1988, 123 («Центральная концепция буддизма и значение термина "дхарма"»); ср. о *lakṣaṇa-* в других традициях — *M. Biardeau.* Jāti et lakṣaṇa // WZKSOA, Bd. 12—13, 1968—1969, 75—83; *G. Maximilien* // Ibid., Bd. 19, 1975. 117 ff. (1. *Lakṣaṇa*) и др. В «Абхидхармакоше» Васубандху, определяя дхарму, использует три понятия — *svalakṣaṇa*, *svarūpa* и *svabhāva.* Первое из них обозначает свой собственный признак, через который дхарма и определяется. «Каждая дхарма уникальна, — пишет современный исследователь, — и в этом смысле она представляет собой родо-видовой класс с единичным наполнением; следовательно, *svalakṣaṇa* есть одновременно родовая характеристика (*jāti* [к *jan-* 'рождать'. — *В. Т.*]) каждой отдельной дхармы», см. *В. И. Рудой.* Историко-философское исследование // Васубандху. Абхидхармакоша..., 221. О самотождественности признака, носителем которого является дхарма, см. карику 18 (ср. также карику 27 и др.). О *svalakṣaṇa-* как «вещи в себе» в связи с Дхармакирти см. *Th. Stcherbatsky.* Buddhist Logic, vol. II, 80 и индекс, 467 (здесь же многочисленные понятия, в состав которых входит *svalakṣaṇa*); во всяком случае у индийского логика это понятие из числа наиболее употребительных, в связи с «кантианством» Щербатского его понимание *svalakṣaṇa* стало недавно предметом полемики, см. *A. C. Senape McDermott.* Op. cit., 76—78 (*svalakṣaṇa* как «dynamic momentary flash of energy», 76 и др.). Собственно о *lakṣaṇa* см. *Th. Stcherbatsky.* Buddhist Logic, vol. II, 15, 112, 117, 314; *A. C. Senape McDermott.* Op. cit., 14, 15, 21, 24, 25, 87 и др. За пределами буддийской логики понятие *lakṣaṇa* широко используется представителями синкретической ньяи-вайшешики. Любопытно, что, как и *liṅga*, понятие *lakṣaṇa* вы-

ступает среди тех причин, которые вызывают для *smṛti* воспроизведение когниций и представлений, ср. *liṅga* как признак, ведущий к обозначению объекта, и *lakṣaṇa* как маркировка, соотносящая объект с типологическим классом (см. *Аннамбхатта.* Тарка-санграха..., 201, ср. *lakṣaṇa* как раздел определения понятий, а правильное определение, критерии которого приводятся автором, есть специфическое свойство; «специфичность [же] есть самобытная закономерность, [существующая как] ограничитель класса определяемого [*lakṣyatāvacchedaka*]», о чем см. там же 41, 42, а также в исследованиях Матилала и Инголлса по навья-ньяе). О *lakṣaṇa*-определении в навья-ньяе см. *Д. Г. Х. Инголлс.* Введение в индийскую логику навья-ньяя. М., 1975, 85—86 и др. В более широком контексте о логическом определении см. *J. F. Staal.* The Theory of Definition in Indian Logic // JAOS, vol. 81, 1961 и др.

В ряде логических текстов *lakṣaṇa* употребляется в контекстах, легко объясняющих использование этого слова (и сходного понятия) в поэтике и риторике. Так, в «Тарка-дипике» говорится о метафоре как источнике истинного познания в том смысле, что она есть способ проявления слова, связь с тем, что должно быть обозначено, и приводятся три вида метафоры — теряющая [первоначальный смысл], не теряющая его и теряющая — не теряющая, соответственно — *jahallakṣaṇā*, *ajahallakṣaṇā* и *jahadajahallakṣaṇā*, см. *Аннамбхатта.* Указ. соч., 177, 180 (эти же виды метафоры известны и в трактатах по поэтике). Точно так же использование *lakṣaṇa* и под. в поэтике и риторике нередко обнаруживает лингвистические истоки термина. Так, в частности, в связи с учением о дхвани не раз ставился вопрос о зависимости возможности его выражения от самой природы слова и в этой связи к первичной, «номинативной» функции слова (*abhi-dhā* 'имя', 'буквальные сила или смысл слова' /«Сахитья-дарпана»/, но и 'слово', 'звук' у лексикографов) и вторичной, «переносной», «фигуративной» (*lakṣaṇa*, ср. *lakṣaṇā* и *lakṣaṇa-lakṣaṇā*) добавляли еще третью функцию — «суггестивную» (*vyañjanā*; между прочим, 'аллюзия'; 'спецификация' /«Нирукта»/; 'признак', 'знак'; 'буква'; 'член тела' и т. п.). «Переносность-вторичность» эксплуатируется и в названиях других типов метафор, напр., «стертых» (*niruddha-lakṣaṇa*), *lakṣaṇa-mūla* и т. п. и непосредственно в *lakṣaka*, слово, выражающее переносное значение, *lakṣya*, смысл его — при *vācaka*, слово в прямом значении, *vācya*, его смысл (соответственно «выражающее» : «выражаемое»). Ср. *lakṣaṇa* в «Дхваньялоке» (I, 14, 2). См. *Анандавардхана.* Дхваньялока..., 77, 225 и др.; *П. А. Гринцер.* Основные категории классической индийской поэтики. М., 1987, 24, 80, 135, 208, 213, 218, 219; *K. Kunjunni Raja.* Indian Theories of Meaning. Madras, 1963, 262—267; *S. Chakraborty.* The Problem of Meaning and Its Relevance to the Interpretation of Upaniṣadic Texts // IPQ, 7 (2—4). 1980, 37—40 (понятие *lakṣaṇā* и *jahadajahallakṣaṇā* в связи с интерпретацией текстов Веданты); *S. A. Upadhyaya. Tat tvam asi* According to Prakāśānanda // Proc. Winter Inst. 1980, 195—202 и др. Характерно, что и глагол *lakṣ-* имеет «грамматические» значения (ср. «Кашикавритти» к Pāṇini II, 3, 14; 3, 37). Наконец, и представители мимансы в своих размышлениях над природой и функциями слова постоянно использовали такие термины, как *lakṣaṇa*, *lakṣaka*, *lakṣya*. Несомненно, что есть все основания говорить о едином исходном локусе «грамматико-логико-поэтического» *lakṣ*-комплекса.

[83] Ср.: «Адхармой достигает человек благополучия, затем обретает все блага, затем одолевает соперников своих, но (адхармой же) и истребляется под корень. [...]

Тогда впервые обуяло их [асуров. — *В. Т.*] порожденное адхармой тщеславие. От тщеславия возникла гордыня, она же породила гнев; от гнева пошла нескромность, от нее — бесстыдство; так-то и погибли их нравы. И вот их, нескромных, бесстыдных, безнравственных [...], оставили вскоре и дхарма, и смирение, и благополучие; Лакшми пошла к богам, о царь, а Алакшми — к асурам. Одержимых Алакшми, обезумевших от гордыни дайтьев и данавов обуял тогда Кали. И вот данавы [...], одержимые теперь (одновременно) и Алакшми, и Кали, обуянные тщеславием, позабывшие, как совершать обряды, увлеченные гордыней, встретили вскоре свою гибель» (III, гл. 92, 3—15).

84 Это же имя носят и другие персонажи (дочь Дурьйодханы /«Бхагавата-пурана»/, жена Кришны /«Хариванша», пураны/, Васиштха, апсары и т. п. — вплоть до ряда мудрецов, поэтов, авторов трактатов и т. д.). Ср. *Lakṣmaṇya-*. RV V, 33, 10. Имя этого персонажа зафиксировано в гимне к Индре — «И еще, доставившие радость, прекрасно сверкающие, подаренные Дхваньей, Л а к ш м а н ь е й, с обилием богатства вошли в загон риши Самвараны, словно коровы». Характерна связь персонажа, носящего это имя, с дарами и богатством.

85 В связи с ранее затронутой темой комплекса «знак—род—детородный член» уместно подчеркнуть, что все эти элементы, по сути дела, обнаруживаются и здесь: знание знаков, их отнесенности и допустимых сочетаний — гарантия продолжения рода и его благополучия.

86 Ср. определение Грассмана: «ursprünglich: die angeheftete (*lag*) Marke, durch welche das Vorzüglichste in seiner Art gekennzeichnet wurde, mit *ji* den Preis gewinnen» (Wb. RV, 1187).

87 К «реальной» связи *liṅga-* и *lakṣa-* ср. *lakṣa-sāra-samuccaya*, название труда, содержащего правила «for the construction of Lingas of Śiva», как поясняет словарь, см. *Monier-Williams*, 852.

88 Основные предложения: к глаголу *lag-* 'прикреплять', 'приделывать', 'пристегивать' (уже у Грассмана); к глаголу 'лежания' — *lakṣá-* как «Einlage», т. е. 'вложение', 'содержимое', 'вклад', но и 'ставка-взнос' (ср. RV II, 12, 4: *lakṣá-*), и.-евр. **leghos*, ср. др.-греч. λέχος (*Krogmann* // KZ, 76, 173); к кругу слов, связанных с обозначением лосося (ср. *lakṣa-* '100 000', образом чего является масса идущих на нерест лососей'; *lakṣá-* 'ставка в игре', первоначально — 'часть улова', 'удача в ловле рыбы'), см. *Thieme* // KZ 69, 210—211; Heimat idg. Gem., 575 и др.; к *lākṣā́* 'лак', ср. характерную окраску лосося (*Thieme*. Op. cit.); *rākṣā* = *lākṣā* (**rak-ṣa-* 'красный', ср. перс. *raḫš* < иран. **raḫša*, согд. *ryš* 'пятнистый' и т. п.). В свете дальнейших рассуждений не хотелось бы думать, что *lakṣá-* восходит к и.-евр. **legh-* 'лежать', '(по)ложить' (и, следовательно, толкуется в духе русск. *по-ложение*, *за-лог*, *у-ложение* и т. п.) или, учитывая сложность индо-иранской ситуации в трактовке и.-евр. **l* и **r* (во всяком случае в языке «Ригведы» «подавленность» *l* и вытекающая отсюда периферийность несомненны), к и.-евр. **reg'-*, в частности, о проведении линии, нанесении зарубки и т. п. (ср. др.-греч. ὀρέγω, лат. *rego*, слав. **rězati*, ср. «черты и резы» мниха Храбра и т. п.) или связано с др.-инд. *rakṣ-* 'охранять', 'наблюдать' (т. е. замечать, рассматривать и т. п.).

89 *lakṣyatāvacchedika* (в «Тарка-дипике») характерно мотивом раскола, расщепления, отрезания (ср. *ava-cchedika* : *chid-/ched-* 'отрезать', 'раскалывать' и т. п., ср.

др.-греч. σχίζω, σχάω, лат. *scindo*, др.-англ. *scītan* и др.), т. е. ограничения того, что подлежит определению.

[90] Ср. *lakṣa-śloka-* 'состоящий из 100 000 шлок', *lakṣa-dhiśa-* 'имеющий 100 000 рупий', *lakṣa-antara-* 'расстояние в 100 000 йоджан'; *lakṣa-śas* 'сотнями тысяч' и т. п.

[91] Лососевые часто обозначаются по признаку пестроты, ср. русск. *лосось-пеструшка* или применительно к форели — *пестру́ха*, *пестру́шка*, *пестрю́га* и т. п., польск. *pstrąg*, чеш. *pstruh* и др.

[92] Др.-инд. *lákṣman-* значит не только 'знак', 'примета' и т. п., но и 'жемчуг', ср. также 'пятно', 'краска' («Баларамаяна»).

[93] Очевидно *tílaka-* связано с *tíla-* 'Sesamum indicum', 'сезам' (ср. *tiryàm*. AV IV, 7, 3, то же, Adj.) и *tailá-* 'сезамовое масло' (уже в AV), ср. тавтологическое *tila-tailá-* 'сезамовое сезамовое масло'.

[94] См. *А. Бэшем*. Чудо, которым была Индия. М., 1977, 229 и др.; *J. N. Thakur*. Lac Industry in Bihar // JBRS, 60, 1974, 57—68 (ср. *Lākṣā-sūkta*. AV V, 5). — Европейские названия лака (англ. *lac*, голл. *lak*, нем. *Lack*, итал. *lacca*, франц. *laque* и т. п.) предполагают именно индийский источник (ср. хинди *lākh*) через арабское посредство (*lakk*). Русские названия лака указывают на разные передаточные источники — др.-русск. *лака*, *ляка*, видимо, из итал. *lacca* (ср.: … *куплено… четверть фунта флорентийской л а к и…*, 1672; *Куплено… два золотника л я к и виниценские…*, 1666; ср. *ляковый*, о ткани с рисунком из лаковой краски, 1651, 1663, 1677; *ляковровый*, *левковровый*, о тканях, так же, видимо, с использованием лаковой краски [ляковый × ковровый?], ср.: … *46 ар⟨шин⟩ камки и н д е й с к о й, пятеры дороги гилянских и л е к о в р о в ы х…*, 1651, также 1666, 1694); русск. *лак*, с начала XIV в., из немецкого или голландского; др.-русск. *лекъ* 'красящее вещество', 'продукт Coccus lacca', по Фасмеру и др., из хинди (ср.: … *а ту ся родить краска да л е к ъ*. Афан. Никитин. Ок. 1472 и др.). См. Словарь русского языка XI—XVII вв., вып. 8. М., 1981, 165, 201, 350. — Остаются не вполне ясными др.-русск. *лѣкъ*, *лѣка* (но и *леик-*, *лик-*) 'игральные кости', отмечается по меньшей мере с XIII в. (*Лѣ к ы и шахматы имѣти да ся останеши*. Поуч. свящ.; *лѣкъмъ играти*. Ефр. Корм., 178 в соответствии с греч. κυβεύειν или ταβλίζειν), русск. диал. *лек*, *ле́ка* 'счет, подсчет' (ср. *отдатъ ле́ком* или *ле́кою*, т. е. по счету. СРНГ 16, 1980, 341), *ляк* 'счет', 'сравнение' (может быть, сюда же *л ки* 'детская игра': *Давай в л к и играть*, ср. *л кать* 'метать' и др. СРНГ 17, 1981, 272); укр. *лік* 'счет' (*Гринченко* II, 368); с.-хорв. *lëk* 'в игре na buće ili ploke тот камень, в который целятся' (о-в Брач. RJA V, 960). В ЭССЯ 14, 1987, 191—192 реконструируется праслав. **lěka*/**lěkъ*, соотносимое с **ličiti* 'считать' (см. 15, 1988, 82 и сл.), **ličьba* и в конечном счете **lice*. Цель дальнейших рассуждений не в опровержении этой этимологии, а в некотором расширении контекста за счет указания далекоидущих перекличек между продолжениями праслав. **lěka*/**lěkъ* и др.-инд. *lakṣá-* : *lakṣ-*. Предварительно, однако, следует отметить, что *лѣкы* в древнерусских текстах почти всегда упоминаются в одном ряду с *шахматы*. Можно также напомнить, что *lakṣá-*, как и **lěka*, связано с игрой, конкретно — со с т а в к о й в игре, с выигрышем, т. е. с тем, что неизбежно требует счета и подсчета как итога игры. С.-хорв. *lëk*, собственно говоря, обозначает ц е л ь, в которую метятся; др.-инд. *lakṣá-* тоже используется для обозначения цели — и совершенно конкретной (цель, в которую выпущена стрела) и переносной (ставка в игре, выступающая как цель); глагол *lakṣ-* также значит

'целить(ся)', 'метить в цель'; *labdha-lakṣa-* — тот, кто хватает (берет) ставку, попадает в цель (возможно, что в зависимости от типа игры бросание кости в цель было реальным элементом игры). Вместе с тем *lakṣá-*, как указывалось, обозначало и 'признак', 'примету', 'знак', 'знамение' и т. п., т. е. то же, что отмечено для праслав. **ličьba* II, ср. особенно болг. *лúчба*, *ли(д)жба* и т. п. Др.-инд. *lakṣá-* как обозначение большого множества находит отклик в славянских продолжениях **ličьba* II, которые наряду с 'число', 'цифра' и т. п. обозначают и количество, множество, массу (ЭССЯ 15, 85). Наконец, параллельно пользованию (наложению, раскрашиванию и т. п.) лаком — *lākṣā-*, т. е. украшению, прихорашиванию и т. п. **ličiti* (*sę*) I имеет такие значения, как 'красить', 'подкрашивать(ся)', 'разукрашивать(ся)', 'мазать лицо белилами или румянами', 'белить(ся)', 'прихорашиваться', 'наряжаться' и т. п. (15, 81—82), ср. **ličьba* I: чеш. *ličba* 'покраска', 'подкрашивание', болг. *лúчба* 'красота', 'миловидность' и т. п. Тот же глагол **ličiti* (*sę*) I, как и *lakṣ-*, значит 'видеться', 'быть видимым', 'виднеться', 'примечаться', 'бросаться в глаза' и т. п. и даже 'познаваться'. Типологический параллелизм двух членов сравнения идет столь далеко, что проясняет структуру семантических связей и направление развития как в древнеиндийском, так и в славянском.

[95] Ср. согд. **raxš* (*rγš*), х.-сакс. *rraṣa*, цветовое обозначение, перс. *raxš* (ср. арм. *erašx* 'желтый с красноватым отливом', о масти, из иранского), а также широкое использование этого элемента в собственных именах — иран. **Raxša-* 'красноватый' и под.: ср.-перс. *Lḥšy*, парф. *Rḥš* (= *Raxš*), н.-перс. *Raxš*, конское имя, но и персеполит. Nom. pr. *Lak-ša* (: др.-инд. *Lakšmī*, *lakṣá-* и под.), *l*-диалект? (см. *M. Mayrhofer*. Onomastica Persepolitana. Wien, 1973, 185—8. 897; *I. Gershevitch* // Studia Classica et Orientalia Antonio Pagliaro Oblata. II. Roma, 1969, 202; Gignoux Gloss. Inscr. Pehl. 27a, 62b и др.

[96] Пятна, наносимые на поверхность, естественно могут быть соотнесены с разбрызгиваемыми или кропимыми каплями. В таком случае *lākṣā́* нашло бы соответствие в лит. *lãšas* 'капля' (: *lašė́ti* 'капать'), лтш. *lãse* 'капля', 'крапинка', *lãsums* 'пятно', 'пятнышко', 'крапинка' (: *lãsot*, *lasêt* 'капать'), *lãsaîns*, но и *luõss* 'буланый', 'желто-серый', и соотношение между балтийскими и древнеиндийским примерами вполне бы укладывалось в реконструируемый дублет и.-евр. **lak'-* 'кропить', 'накрапывать', 'капать'; 'покрывать пятнышками': **lak'-s-* 'лосось' (т. е. «покрытый пятнышками»), см. *Pokorny* I, 653; *Fraenkel*, 341. — И еще одно наблюдение в связи с мотивом количественной меры. Пятнышко, капля, слезинка могут выступать как некая единица (мера) минимального количества, но они же в совокупности могут обозначать максимально большое количество, неизмеримость, нечто не доступное счету. И.-евр. **lak'-* способно передавать оба эти значения, ср. лтш. *làse*, *lāsa*, о малом количестве (в частности, жидкости), но др.-инд. *lakṣá-* и др. 'огромное количество', '100 000'. Типологической параллелью к последнему примеру может быть др.-греч. μῡρίος 'бессчетный', 'неизмеримый', 'огромный', '10 000' и т. п., считающееся неясным («Nicht sicher erklärt». *Frisk* II, 271); однако в этом случае напрашивается предположение о связи μῡρίος с μύρομαι, μύρω 'лить слезы', 'растекаться в слезах' и т. п.; ср. лит. *mìrti* 'размокать' и др.

[97] Нужно напомнить, что в более поздних текстах *kéta-* помимо этих значений (и таких, как 'дом', 'жилище') могло значить 'примета', 'признак', 'знак'; 'появление', 'видимость', 'форма'. Впрочем, о значении 'признак', 'знак' как нечто явленное и

увиденное (→ усвоенное мыслью, легшее в основу замысла) можно было отчасти догадаться и по типологическим данным (ср. воля, Wille как *Ab-sicht* 'умысел', 'намерение' при *Sicht* 'вид', *sehen* 'видеть') и по более тщательной интерпретации примеров из «Ригведы». Так, напр., фрагмент RV I, 24, 12 *tád ín náktaṃ tád dívā máhyam āhus tád ayaṃ k e t o hṛdá ā́ ví caṣṭe* вполне допускает понимание *kéto hṛdá* как знак сердца. Ср. в переводе Елизаренковой «О том ночью, о том днем мне твердят, о том (что) этот знак явлен из сердца» т. п. Эти соображения не позволяют отделять *kéta-* от *ketú-* и под. и, следовательно, возводить *kéta-* к и.-евр. **ku̯oi-/*ku̯ī-* 'хотеть', 'приглашать' и т. п., как это делает Покорный (I, 632), ср. *Mayrhofer* I, 265. Что касается значений 'дом', 'жилище' в *kéta-*, то они же зафиксированы и в *ketana-*: высказывается предположение, что эти значения возникли из «Einladung» (ср. *ketana-* 'приглашение', 'вызов'). Существенно, что *ketana-* обозначает и 'жилище души', 'тело' («Гита-говинда»). При сохранении ряда неясностей отделять *kéta-*, *ketana-* от *ketú-* едва ли возможно.

[98] Ср. *vānara-ketana-*, *makara-ketana-* (и *makara-ketu-*) 'имеющий обезьяну, соотв. макару (морское чудовище), в качестве эмблемы'.

[99] Ближайший временной контекст — предшествующая тьма (*támāṅsi*. 63, 1) и выхождение сияющего Сурьи из лона Ушас (*vibhrā́jamāna uṣásām upásthād rebhaír úd ety anumadyámānah*. 63, 3).

[100] Ср.: *úṣaḥ pratīcī́ bhúvanāni víśvordhvā́ tiṣṭhasy a m ŕ t a s y a k e t ú ḥ* «О Ушас, обращенная ко всем существам, стоишь ты прямо, как знамя бессмертия».

[101] Эта победа жены над мужем существенно меняет всю знаковую ситуацию: муж как бы перестает быть знаменем-знаком, им становится победившая жена, ранее этого статуса не имевшая или зависевшая в нем от знамени-знака мужа. Ἐγὼ νενίκηκα τὸν κόσμον «Я победил мир», — было сказано позже совсем в другой ситуации ученикам (Иоанн XVI, 33), и эта победа тоже отменяла старые знаки и выдвигала новый знак-знамя. Ср. *С. С. Аверинцев*. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977, 118.

[102] Элемент *citra-* входит в состав важных двучленных сложных слов. Ср. уже в «Ригведе»: *citra-kṣatra-* 'чья власть исполнена блеска', *citrá-barhis*, букв. — 'блестящая подстилка' (из соломы, используемая при ритуале; о звездах, о луне), *citrá-ratha-*, о сияющей колеснице, *citrá-rāti-*, о сияющих дарах, *citrá-rādhas*, то же, *citrā́-magha-*, то же, *citrá-vāja-*, о сияющей силе, *citrá-āyus*, то же, *citrá-śravas*, о сияющей славе, *citrá-śocis*, о сияющем свете, *citrá-yāma-*, о сияющем пути, *citra-dhrajati-*, то же; ср. также *citra-dṛ́śīka-*, о сияющей наружности, *citrá-bhānu-*, о сияющем блеске, *citrá-mahas*, о сияющей полноте добра (имущества), *citrá-sena-*, о сияющем копье (в связи с *yajñásya ketúr* и под. ср. более позднее *citrá-yajña*, название пьесы, с обратным порядком элементов тех же соответственно корней). Этим же словом обозначается имя царя — RV VIII, 21, 18 (*cítra id rā́jā* «Читра только царь», ср. *citra*, 21, 17), или оно входит в состав сложных двучленных имен (ср. *Citra-sena-*, *Citra-ratha-*, *Citra-lekha-* и т. п.).

[103] Майрхофер (I, 391) допускает, что *cihna* (подобно *lakṣá-* 'знак' : *rakṣ-* 'наблюдать', 'обозревать') образовано от *cikéti*, ср. *ci-h-na-*, где *cih-* могло бы быть корнем с расширением, восходящим к и.-евр. **-g'h-* или **-bh-*, но скорее всего к **-dh-*.

[104] Другие примеры с элементом *cihn-* мало что прибавляют к тому, что можно извлечь из самого *cihna-* (ср. *cihnaka-* 'малый знак'. «Кадамбари» VI, 1731; *cihnana-* 'характеристика'. «Найшадха-чарита» I, 62; *cihnita-* 'отмеченный', 'клейменый',

'выделенный'. «Законы-Ману» II, VIII, X; Яджнявалкья I, 318; II, 6, 85; «Панчатантра» и др.; *cihnī-kṛta-* 'отмеченный'. «Махабхарата» XIII, 826; *cihnayi-tavya-* 'долженствующий быть отмеченным'; *cihnaya-* 'to stamp'; ср. также *cihna-kārin-* 'отмечающий' и т. п., *cihna-dhara-* 'носящий знаки, insignia', *cihna-bhūta-* 'ставший знаком'. «Налопакхьяна», ср. *cihna-dhāriṇī* 'Hemidesmus indica', 'Ichnocarpus frutescens').

[105] Ср. формально и семантически близкие *kiùžti* 'разбиваться', 'треснуть', 'развалиться', 'разрушиться'; 'лопаться', 'разрываться', но и 'слабеть', 'хиреть' и т. п. (LKŽ 5, 1959, 931—932; ср. также с префиксами *ap-*, *iš-*, *su-*), *kiužëti* 'кишеть', 'копошиться', 'шевелиться', 'двигаться'; *kiùžas* 'сломанный', 'надтреснутый', 'испорченный'; 'вялый', 'ослабевший', 'размякший' и т. п.; *kiùžis* 'надтреснутое яйцо' и др.; *kiùžinti*, *kiuždėti*; ср. *kiūzúoti* 'идти вперевалку' и проч., о нестандартной походке (5, 930).

[106] Ср. префиксальные формы этого глагола: *ap-*, *iš-*, *nu-*, *su-*, *už-*.

[107] Ср. также с близким кругом значений *kèzti*, *kẽzoti*, *kèzinti*, *kèzinëti*, *kẽzyti*, *kẽzoti*, *kèzlinti*, *kèzlóti* и т. п.

[108] Не случайно, что в LKŽ 5, 680 лит. *kežëti* в значении 5 объясняется, в частности, с помощью глагола *čežëti*.

[109] Полностью нельзя исключать в праславянском наличия этого же корня с нулевой огласовкой (**čьz-*), но пока эта возможность остается теоретической. Формы типа с.-хорв. *čȁznuti*, *ìščaznuti* (RJA I, 918; IV, 78—79) при *чёзнути* 'жаждать' и т. п. двусмысленны — тем более, что отмечено и русск. диал. *исчáзнуть* 'пропасть', 'исчезнуть'.

[110] Ср., впрочем, редкое польск. *czeznąć* (Warsz. I, 391).

[111] Поэтому замечание в ЭССЯ 9, 1983, 171 о том, что «строго говоря, между **čeznǫti* и **kaziti* нет непосредственной соотносительности ни в формальном, ни в семантическом плане», кажется странным.

[112] Отсюда и связь с этими глаголами праслав. **kaznь* (ср. ЭССЯ 9, 172—173 и др.).

[113] См. ЭССЯ 9, 169.

[114] Кстати, «семиотические» значения могут возникать и в продолжениях праслав. **kaziti*, ср. русск. диал. *казúть* 'портить', 'повреждать', 'искажать', но и 'виднеться', 'иметь вид' (и даже 'устанавливать очередность в игре, бросая бабки-битки'), см. СРНГ 12, 1977, 319.

[115] Ср. «кривые» жезлы у балтов как знаки власти и т. п. Кстати, одно из значений русск. диал. *казúться* — 'кривиться' (как и 'буйно вести себя', 'бурно выражать негодование', 'сходить с ума', 'терять рассудок', ср. *кажéный*, *кажёный*, *кáжен/н/ик* 'психически ненормальный', 'взбесившийся'. СРНГ 12, 304—305, 319—320). Отсюда напрашивается мысль о том, что идея выхода за пределы нормы объясняется не префиксом *из-* в *исказúть* (**jьz-kaziti*), т. е. как бы выйти из «вида», нормы, но укрывается уже в самом **kaz-*, префикс которого только обновляет, усиливает исходное значение.

[116] Формирование «семиотических» значений в праслав. **kazati* (*sę*) — 'являть знак' или 'являться как знак (знаком)', 'быть видимым', 'иметь вид', 'показывать(ся)', т. е. обнаруживать свой в и д и оповещать о том, что сам этот вид лишь знак чего-то иного, — связано с возникновением положительных оценок (ср. *вид* — *вúдный*, т. е. обладающим хорошим видом, *казúстый* 'благоприятный', 'имеющий важный вид', *казовóй* 'яркий', 'видный'. СРНГ 12, 319, 321; *казáть* 'показывая с одной стороны, стремиться выдать за лучшее'. 12, 313 и т. п.). Это надстроенное «по-

ложительное» в известный период не могло не сталкиваться с «субстратным», но искони «отрицательным», ср. помимо **kaziti* праслав. **kazъ*: с.-хорв. диал. *каз* 'урод', словен. *kàz* 'изъян', 'недуг'; чеш. *kaz* 'огрех', 'изъян', слвц. *kaz* 'недостаток', 'изъян', польск. диал. *kaz* 'изъян', 'недостаток', 'бельмо' (ср. характерный контекст: *Czy od urodzenia masz te k a z y na oczach.* Warsz. II, 305); др.-русск. *казъ* 'искажение', русск. диал. *казь* 'дрянь', 'пакость', укр. *каз* 'бешенство', см. ЭССЯ 9, 174—175. Это сосуществование «положительного» и «отрицательного», видимо, создавало атмосферу амбивалентности, некоего «да-нет»-мерцания, когда смысл, подобно размахиванию флагом или платком вверх-вниз, вправо-влево, как раз и заключается не в единственном выборе, а в одновременном указании обеих крайностей и совместном держании их как указание на знаковый диапазон.

[117] К элементу *-n-* при предположительно том же корне ср. лит. *kežena* (: *kẽžas* 'недоросший', 'слабый', 'маленький', ср. *Nupirko karvę kẽženą, neduoda pieno* «Купил корову-недоростка, не дает молока». LKŽ 5, 679) или праслав. **kaznь* (: **kaziti*). Остается не до конца ясной связь *cihna-* с глаголом *cah-* (*cahati*, *cahayati*) 'обманывать' (*Вопадаева* VIII, 80, «Дхатупатха» XVII, XXV), т. е. говорить, делать к р и в д у, уклоняться от правды как нормы (к и.-евр. **kog'h-* или **keg'h-?*).

[118] Ср. RV VII, 85, 2, где говорится о тех, кто по призыву богов соревнуется, и их стрелы летают среди знамен (*spárdhante vā́ u devahū́ye átra yéṣu d h v a j é ṣ u didyávaḥ pátanti*; здесь аттракция — вместо *yátra dhvajéṣu*). Более интересно другое место — RV X, 103, 11: *asmā́kam índraḥ sámṛteṣu d h v a j é ṣ v asmā́kam yā́ íṣavas tā́ jayantu* «Unser sei Indra, wann die Feldzeichen zusammentreffen. Unsere Pfeile, die sollen siegen!» (в переводе Гельднера), где знамена суть знаки двух соперничающих сторон, войск в боевой схватке.

[119] Впрочем, как *Indra-dhvaja* обозначают и Татхагату и др.

[120] Ср. *patākā-dhvaja-mālin-* 'украшенный флагами и знаменами', но и *dhvaja-patākin-* с тем же значением (ср. *dhvaja-paṭa-*). Др.-инд. *patākā*, *patāka-*, *patākikā* 'маленькое знамя' (у лексикографов *paṭākā*, пали *paṭāka-*, пракр. *paḍāgā* и т. п.), судя по всему, первоначально связывались с глаголом *pat-* (*pátati*) 'лететь', т. е. знамя-*patākā*, букв. — 'летящее', 'развевающееся' (ср. выше русск. *флаг лягается*, где мотивировка вынесена в предикат). Ср. еще *patākā-sthānaka-* 'эпизодическое указание', понятие трактатов о древнеиндийской драме, отсылающее к *patākā* & *sthā-* 'стоять (о знамени, флаге)'.

[121] Другие слова с элементом *dhvaj-* (как простые — *dhvajin-* 'имеющий' или 'несущий знамя', так и сложные — ср. *dhvajinī-pati-* 'вождь /господин/ войска' и др.) также отсылают к значению 'знамя'.

[122] См. *F. B. J. Kuiper.* Die indogermanischen Nasalpräsentia. Ein Versuch zu einer morphologischen Analyse. Amsterdam, 1937, 53. Ср. *Mayrhofer* II, 118.

[123] В связи с вышеприведенными примерами, в которых в одном мотиве сочетаются стрелы и знамена (RV VII, 85, 2; X, 103, 11), ср. *yā́bhiḥ śā́rīr ā́jataṃ syū́maraśmaye* ... (RV I, 112, 16) «какими (силами) вы прогнали (стрелы) Шары для Сьюмарашми». Уместно припомнить здесь и другой контекст — Индра, г о н я щ и й врагов; ср. *evā́ na spṛ́dhaḥ sám a j ā samátsv índra* (RV VI, 25, 9) «Так гони наших противников в битвах, о Индра!» Следует напомнить, что одно из имен Индры — *Ajá-* 'гонитель', 'побудитель', 'тот, кто движет вперед'. И еще один показательный

фрагмент — ... *apā́m a j á ḥ* | *sthā́tā ráthasya háryor abhisvará í n d r o dṛlhā́ cid ārujáḥ* (RV III, 45, 2) «вод побудитель (тот, кто гонит их вперед. — *В. Т.*), возница колесницы, погонщик пары буланых коней, Индра проломил даже твердыни».

[124] В ряде культурно-языковых традиций знамя и изофункциональные ему предметы входят в особый именной класс, слова которого сочетают два признака — неодушевленность, но и активность.

[125] Впрочем, и здесь обнаруживаются частичные и скорее типологические, чем генетические переклички: «военным» употреблениям др.-инд. *dhvajá-* (как и самого глагола *aj-*) соответствуют такие же употребления др.-греч. ἄγω 'предводительствовать', 'командовать', 'руководить' (в битве, в морском сражении) и обозначений знамени, флага — σημεῖον, σημαία ('в о е н н о е знамя', кстати, и 'воинский отряд' как носитель этого знамени), ср. το σημεῖον τῆς στρατηγίδος, о знамени, находящемся на корабле полководца, командующего (Геродот), из чего следует закономерность языкового выражения идеи «знамеводительства» в военном смысле, которая, по высказываемому здесь мнению, присутствует в *dhvajá-*. — И еще одно замечание: при реконструкции «исходного» значения *dhvajá-* и тем-более *dhv-*, *dhū̆-* следует помнить, что все четыре корня **dheu-* (и еще два с ними связанных) довольно легко сводятся к единому источнику, однако круг значений этого источника должен определяться более сложным образом, чем в случае **dheu-* 4.

[126] К связи знака и знания и особенно к природе знания в индийской традиции см. *А. М. Пятигорский.* «Знание» как «знак личности» в духовной культуре Древней Индии // Труды по востоковедению, II, 1. Тарту, 1973, 216—264.

[127] Хотя в ведийских текстах таких образований в «когнитивных» значениях, кажется, нет, уместно привлечь внимание к тому субстрату, на котором в конечном счете складывались *abhi-jñā-*, *abhi-jñāna* и под. Ср. *abhijñú* (RV I, 37, 10), о сыновьях Рудры, мчащихся выбрасывая к о л е н и вперед (ср. выше о связи обозначений знака, колена, рода-поколения) или *sāṃjānāná úpa sīdann a b h i j ñ ú* (RV I, 72, 5) «став единодушными, они приблизились к о л е н о п р е к л о н е н н о»; ср. также RV III, 39, 5; VII, 2, 4; VIII, 92, 3.

[128] Этот глагол отмечен уже в «Ригведе», ср. I, 72, 10: о познании языков пламени (Агни): II, 3, 10: о познании пути (то же в III, 29, 16) и т. п.; ср. также *anu-pra-jñā-*. RV III, 26, 8: о познании сердцем пути к молитве и т. п.

[129] Глагол *saṃ-jñā-* несколько раз встречается в «Ригведе». Ср.: *s a ṃ j ā n a t a svaír dákṣair ámūrāḥ* (RV I, 68, 8), о мудрых, которые были едины в своих силах действия; ср. I, 72, 5 и, наконец, в знаменитом заключительном гимне единения (*sam*-гимне) — X, 191, 21: *s á ṃ vo mánāṅsi j ā n a t ā m*, о совокупном согласном знании в мыслях, в уме, подобном такому же сидению богов при жертвоприношении (имеется в виду первое жертвоприношение и получение своей доли).

[130] Ср. RV III, 8, 6—7: *yā́n vo náro devayanto n i m i m i ý r ...* «вы, которых мужи, стремящиеся к богам, в о з д в и г л и ...» (в последнем переводе — «вкопали», т. е. укрепили. — *В. Т.*) ; *...yé ... n í m i t ā s...* «...которые ... воздвигнуты...» (в гимне, обращенном к жертвенному столбу); ср. также III, 30, 4: *táva dyā́vāpṛthivī́ párvatāsó 'nu vratā́ya n í m i t e v a tasthuḥ* «по твоему завету стоят, как у к р е п л е н н ы е (воздвигнутые, вкопанные), Небо и Земля (и) горы»; V, 62, 7: *hiraṇyanirṇig áyo asya sthū́ṇā vi bhrājate divy ...* | *bhadré kṣétre n í m i t a tílvile vā...* «Его столб (колонна) из позоло-

ченной бронзы ярко сверкает на небе..., воздвигнутый на счастливом или на плодородном месте...». О знаковой функции столба не приходится говорить, но все-таки стоит заметить, что именно само воздвижение-укрепление столба создает ситуацию семиосиса, становления его знаковой функции и самого статуса знака.

[131] См. *A. Thumb.* Handbuch des Sanskrit, II. Texte und Glosser, 2. erweiterte und völlig neu bearbeitete Auflage von Richard Hauschild. Heidelberg, 1953, 251; ср. также *Mayrhofer* II, 165—166.

[132] Ср.: *sahásram mítа úpa hí śrayantām* (RV X, 18, 12, в похоронном гимне) «ведь тысяча столбов должна быть воздвигнута» — и далее: «Пусть отцы держат тебе этот столб! Пусть Яма построит тебе здесь дом!»

[133] Ср.: *ástabhnād dyā́m ásuro viśvávedа amimīta varimā́ṇam pr̥thivyā́ḥ* | *ā́sīdad viśvā bhúvanāni samrā́ḍ...* (RV VIII, 42, 1) «Установил небо асура всеведущий, измерил ширь земли (земных просторов), овладел всеми существами верховный царь...». К *mī-* ср. *P. Thieme.* Beiträge zur Vedaexegese, I. Die beiden Verben mi // ZDMG 95, 1941, 85—92; *Б. Л. Огибенин.* Структура мифологических текстов «Ригведы». М., 1968, 51 и др.

[134] См. *R. Hauschild.* Op. cit. II, 340a; ср. *Mayrhofer* III, 491.

[135] Ср. RV I, 161, 10: *māṅsám ékaḥ piṅśati sūnáyā́bhr̥tam* «Один разделывает мясо, принесенное в корзине», ср. I, 162, 13. Позже *sūnā́* обозначало бойню, заклание скота, ср. *sūnin-*, *saunika-* ʻмясникʼ.

О МЕТАЯЗЫКОВОМ АСПЕКТЕ ДРЕВНЕИНДИЙСКОЙ ПОЭТИКИ (Śatapatha-Brāhmaṇa X, 4, 6, 1)

Понимание внутренней укорененности поэзии в языке и самой поэзии как sui generis языка неоднократно свидетельствуется и самими поэтами в различных древних индоевропейских поэтических традициях, и авторами старых поэтик, появление которых, в частности, было связано и с постепенной утратой сознания ритуальных и лингвистических истоков поэзии. Тем не менее, характерно, что знаменитое определение поэзии Бхамахи (VII в.?), сыгравшее такую большую роль в развитии древнеиндийской поэтики, апеллирует именно к языку: *śabdārthau sahitau kāvyam* (Kāvyālaṃkāra) «звук и смысл в соединении (друг с другом) — это поэзия»[1]. Из тезиса «поэзия — это язык», видимо, можно сделать заключение, что элементы языка могут так или иначе пониматься и как элементы поэзии. В самом деле, поэтическая техника, основанная на подчеркивании звуковых тем (аллитерация, ассонанс, анаграммы и т. п.), морфологических элементов (грамматический параллелизм и контраст, стилистика форм), синтаксических конструкций (актуализация тождественного и противопоставляемого в структуре фразы), игры слов (синонимия, антонимия, омонимия и т. п.), не может не находиться в теснейшей зависимости от чисто лингвистических операций. Вместе с тем сами языковые элементы оказываются потенциальным «поэтическим» материалом именно в силу того, что в практической речи языковые элементы обычно не актуализируются (кроме особых случаев), не выступают в дополнительных функциях, не предполагают обращения на самих себя и, следовательно, практически лишены метаязыковых потенций. И здесь уместно напомнить, что для авторов древнеиндийских поэтик несомненна их внутренняя зависимость от грамматики как некоей основы наук вообще и поэтики в частности[2].

Грамматика возникла как особый уровень интерпретации, надстроенный над ведийскими текстами и служащий основой для других уровней, из которых развились позже самостоятельные отрасли знания. Поэтому определение грамматики как *vedānāṃ vedaḥ* весьма емко и ориентировано как на ее истоки, так и на ее продолжения[3]. Роль грамматики как средостения между ведийскими текстами и конкретными знаниями вполне осознавалась еще в эпоху ранних Упанишад[4]. Связь грамматики именно с Ведами и только с ними (для раннего периода аспект универсальности грамматики остается непроявленным), направленность грамматического анализа на ведийские тексты объясняет ту, казалось бы, парадоксальную ситуацию, когда грамматика не может не отражать (хотя бы опосредованно и в общем виде) той мифо-ритуальной реальности, которая «разыгрывается» в Ведах. Поскольку ядром этой мифо-ритуальной реальности, мифом в действии является, конечно, сам ритуал, обряд, дающий операционное описание соответствующей мифологической системы, можно высказать предположение и о связи грамматика с ритуалом, конкретнее — о том, что грамматик ведийской эпохи был одним из жрецов, контролировавших правильность (адекватность) речевой части ритуала[5]. В таком случае получает свое объяснение поразительное сходство операций, совершаемых грамматиком, с тем, что делает жрец. Как и жрец, грамматик расчленяет, разъединяет первоначальное единство (текст, ср. жертву), устанавливает природу разъятых частей через установление системы отождествлений (в частности, с элементами макро- и микрокосма, ср. хотя бы Айтар.-Араньяка II, 2, 1; 2, 5; III, 1, 5; 2, 2; Брихадар.-Упан. Мадху I, 5, 4—8 и др.), синтезирует новое (так сказать, культурное [vice versa природное]) единство, уже артикулированное, организованное, осознанное и выраженное в слове, которое сочетает в себе атрибут вечности[6] с возможностью быть верифицируемым. Таким образом, грамматик выделяет в тексте элементы, являющиеся языковыми символами, определяет их структуру и возможности синтезирования языковых символов более высокого порядка, устанавливает значения этих символов и тем самым подходит к постановке задачи соотношения языковых символов и символов, определяющих содержательную структуру данного текста. Характерно, что Ф. де Соссюр в своих исследованиях древней индоевропейской поэзии приходит к выводам, которые, по сути дела, очень близки к тому, из чего исходили древнеиндийские грамматики.

Наконец, общие представления о поэзии, насколько они восстанавливаются для мифопоэтической традиции, еще раз отсылают исследователя к языку, к слову, к Речи как особой творческой силе[7], с помощью которой происходит пресуществление обычного текста в поэтический. И здесь язык, слово образует ту Zwischenwelt, которая соединяет сферу человеческого и земного со сферой божественного и небесного. Индоевропейская формула Мысль—

Слово—Дело наиболее точно описывает ситуацию. Слово, прежде всего поэтическое, воплощает мысль людей, которая сама по себе принадлежит миру богов (божественное слово → человеческая мысль), но оно должно быть оформлено (сделано, вытесано, выковано, выткано, сплетено и т. п.) поэтом по вполне известной технологии (ср. вед. *vácas takṣ-*, авест. *vacas-tašti*, др.-греч. ʼεπέων τέκτονες, обозначающие изготовление [поэтического] слова и предполагающие и.-евр. формулу **u̯ekᵘos *tek's-*). Б. Шлерат, недавно исследовавший эту проблему, также приходит к утверждению связи деятельности поэта и жреца: оба они борются с хаосом и укрепляют космическую организацию, ее закон (*ṛta*), твердое, устойчивое место, в котором пребывают боги [8]. Подобно тому как слово связывает богов и людей, небо и землю, вдохновение и умение (ремесло), творец слова, поэт выступает как посредник, причастный тому и другому. Именно эта двуприродность и помогает поэту создать «образ мира, в слове явленный», что также роднит деятельность поэта и жреца как трансформаций первого культурного героя (о чем см. в другом месте). И поэт и жрец воспроизводят, повторяют то, что некогда «в первоначальные времена» («в первый раз») сделал демиург. Общество насущно нуждается и в том и в другом, так как с их помощью преодолеваются энтропические тенденции, элементы хаоса изгоняются или перерабатываются, мир космизируется все вновь и вновь, обеспечивая процветание, богатство и продолжение в потомстве.

Практическим следствием установки на «лингвистическую» позицию и двуприродности поэта как посредника можно считать, во первых, осознание факта негомогенности языка, точнее, наличия более чем одного языка, что приводит к формированию оппозиции поэтический язык — обычный (непоэтический) язык, которая, вообще говоря, может осознаваться и формулироваться в несколько ином виде (сакральный — профанический, божественный — человеческий, архаичный — современный, стилистически маркированный — стилистически немаркированный, чужой — свой и т. п.) [9], и, во-вторых, наличие уровня метаязыковых и метапоэтических операций в поэтических текстах.

В связи с указанным метаязыковым уровнем уместно обратиться к примеру из «Шатапатха-Брахманы» (X, 4, 6, 1), к которому не раз уже обращались в связи с темой «язык богов» и «язык людей» [10], подтверждаемой также и данными других традиций (гомеровской, древнесеверной, хеттской и др.). Древнеиндийских примеров, в которых упоминается «язык богов» и «язык людей», немного, но они интересны в трех отношениях: их языковая стратификация богаче и не исчерпывается двумя указанными «языками»; они характеризуются повышенной фонической организацией; в них выделяется уровень метаязыковых операций. Все эти особенности вкратце можно проиллюстрировать примером из ŚBr. X, 4, 6, 1:

háyo bhutvá devā́n avahad vājī gandharvā́n
árvā ásurān áśvo manuṣyā́n
«Будучи *háya*-, он возил богов, [будучи] *vājin*- — гандхарвов, [будучи] *árvā*- — асуров, [будучи] *áśva*- — людей».

Прежде всего нужно подчеркнуть метаязыковое использование обозначений коня (тот, кто возит, средство для движения), которое не остается без последствий для статуса всей фразы. В частности, глагол *avahad* может пониматься не только в своем основном значении (‘возить’), предполагающем принадлежность слова языку-объекту (при этом фраза может толковаться — с некоторыми натяжками, приближающими нас к ситуации каламбура, — как фрагмент языка-объекта, ср.: «когда он конь, то возит богов, когда скакун, то...» и т. п.), но и как некая логическая связка специализированного языка (в данном случае — лингвистики), т. е. *avahad* может толковаться как ‘выражать’, ‘передавать’, ‘быть средством выражения, носителем знания’ (ср. др.-инд. *vāhana*- в связи с англ. *vehicle*, выступающим как перевод *vāhana*- и сохраняющим оба основных значения — ‘средство передвижения’ и ‘средство выражения’, ср. также англ. *to convey*). В таком случае фраза могла бы пониматься приблизительно следующим образом — «*háya* является средством выражения богов (божественного, “языка богов”), *vājin* — гандхарвов...» и т. п. Возможно, что при известных условиях *avahad* в этом контексте должно было связываться с темой «вахан» (*vāhana*-) богов, но с распространением ее за пределы божественного круга. Поскольку «многоязычие» приведенного примера очевидно и, кроме того, оно может с еще большей убедительностью быть продемонстрировано древнесеверной поэтической традицией, здесь уместно остановиться на одной весьма характерной особенности этого фрагмента, которая до сих пор не привлекала к себе внимания исследователей. Речь идет об исключительно высокой степени звуковой организации этого отрывка, ориентированной на актуализацию метаязыкового слоя.

Весь отрывок распадается на четыре части, определяемые наличием четырех Nom. Sg. (конское название, проведенное по четырем «языкам») и Acc. Pl. (название класса существ от богов до людей или — косвенно — соответствующих «языков»), причем Nom., относящийся к метаязыковому элементу, всегда предшествует Acc. Эта «правильная» нисходящая структура (от богов к людям) имеет два «расширения» в начале фразы (*bhutvā* и *avahad*). Оба они особой природы. В частности, их можно рассматривать как элементы логического языка с дальнодействием длиной в целую фразу. Это относится и к *bhutvā*, выступающему как знак логической импликации (‘если’, ‘когда’ при заданном условии), и к *avahad*, единственному verbum finitum, который (о его логических свойствах см. выше), как и *bhutvā*, мыслится четырежды повторенным, ср. экспликацию типа — «если *bhutvā* говорят *háya*,

то это обозначает (*avahad*) богов (язык богов)...» и т. д. Уникальность *avahad* как слова, одновременно принадлежащего и языку-объекту и языку описания, подчеркивается его центральным положением (7-й — 9-й слоги в 14-сложной строке) и безударностью. Тем самым *avahad* выступает как своего рода ось симметрии, влево и вправо от которой находится сфера дальнодействия *avahad* (ср. *háyo /bhutvā́/ devā́n* влево и *vājī́ gandharvā́n* вправо). Более того, глагольная основа *-vaha-*, во-первых, своим слоговым составом суммирует начальные слоги соответствующих конских названий (ср. *-vaha-* при *há*[*yo*] и *vā*[*jī́*]), образуя перекрестную структуру типа *ha-* : *-va-* | *-ha-* : *vā-*, и, во-вторых, она суммирует начало и конец строки: *ha-* : *-va-* | *-ha-* : *-vā́(n)*. Обилие *vā̆* (6 раз + 1 раз *vo* [= **vau*]) в сочетании с начальным ударным можно толковать как указание на мотив в е з у щ е г о, объединяющий все четыре названия коня [11], ср. *vah-* 'везти', *vāhana-*. Собственно говоря, этот мотив синтезируется и в более узком круге — исключительно «конским» фрагментом полиглотического словаря. *Avahad* задает и основную вокалическую тему фрагмента — *a*, энергично подхваченную как в первой строке (всего 10 *ā̆*), так и во второй (всего 7 *ā̆*). Наконец, сама структура «Grenzsignale» между блоками как бы иконически отражает мотив п е р е д а ч и («перевозки», транспортировки [ср. *vāhana-*, *vehicle*]) по «ранговым» языкам сверху вниз [12]. Ср.: (*de*)*vā́*(*n*) → *vā*(*jī́*) & (*gandh*)*arvā́*(*n*) → *arvā* & *ás*(*urān*) → *áś*(*vo*) со сквозной темой «перевозимого» *a*. Наблюдения подобного типа могли бы быть продолжены и применительно к другим уровням анализа [13]. Если учесть, что именно *áśva*, слово «человеческого» языка, имеет наиболее широкий круг совершенно надежных и.-евр. параллелей (ср. малоаз.-инд. *aswa*, авест. *aspō*, др.-перс. *asa*, др.-греч. ἵππος, лат. *equus*, др.-ирл. *ech* [ср. галльск. *Epona*], др.-англ. *eoh*, тох. А *yuk*, В *yakwe*, лит. *ašvà* и т. п.), то напрашивается предположение о «построенности» (умышленности), искусственности «поэтических» обозначений коня в древнеиндийской традиции.

Многие правила древнеиндийской поэтики нам неизвестны, другие несформулированы, но восстанавливаются более или менее бесспорно. На основании анализа этого отрывка, как и проанализированных в другом месте текстов, можно высказать предположение, что о с н о в н ы е п р а в и л а п р и н ц и п и а л ь н о н е ф о р м у л и р о в а л и с ь, но указывалась некая совокупность фактов (приуроченная всегда к отмеченному месту текста), на которой данное правило можно было проверить и в случае его применимости к этой совокупности экстраполировать на следующую совокупность фактов (другой фрагмент текста). По-видимому, такая методика построения текста, когда сам текст вовлекает слушателя (читателя, исследователя) в анализ и постижение себя (т. е. текста) самого, отвечала более глубоким принципам древнеиндийской модели мира. В частности, такое построение текста, кото-

рое ведет слушателя-читателя через систему фильтров (никогда не являющихся абсолютными) от уровня к уровню, извне вовнутрь, от феноменального к ноуменальному, предполагает развитие определенной духовной энергии в том, кто анализирует текст. Эта духовная энергия в известном отношении соприродна энергии, заключающейся в анализируемом тексте и по закону резонанса вызывающей духовную энергию того, кто постигает этот текст. Награда тому, кто овладеет глубинным смыслом текста, состоит в том, что он вступает на определенный путь, этапы, повороты и зигзаги которого он начинает различать заранее. Доказательство же правоты выбора мыслится лишь как вывод из всего пути, который никогда не кончится. В этом смысле поэтический текст выступает не как самоцель, а как своего рода *vāhana*, обеспечивающая духовное возрастание. Тем не менее, задача исследователя древнеиндийской поэтики заключается, между прочим, в установлении некоторых связанных друг с другом элементов или их совокупностей, в которых следует искать хотя бы частичного подтверждения гипотез о структуре данного текста, возникшего в ином локусе. Уже сами эти «переносы» вводят аспект двойственности (в разных ее воплощениях) в самое структуру древнеиндийской поэзии и поэтики. Цель этой заметки как раз и состояла в том, чтобы подчеркнуть мощь метаязыкового слоя там, где обычно видят лишь язык-объект и поэтические элементы, ориентированные на «разыгрывание» исключительно внепоэтических реалий. Несомненно, что структура древнеиндийских поэтических текстов предполагает знание существенно более сложных отношений и бóльшую глубину уровней анализа.

Примечания

[1] Ср. у Валери: («Cahiers»): «Работа поэта осуществляется 〈...〉 через одновременную организацию звука и смысла 〈...〉, подобно тому, как алгебра оперирует комплексными числами». Современный исследователь пишет по этому поводу: «Итак, основные категории санскритской поэтики 〈...〉 в конечном итоге прямо восходят к лингвистической концепции формы и смысла слова и только через нее и благодаря ей получают свое осмысление и объяснение. Историю санскритской поэтики правомерно, на наш взгляд, рассматривать как последовательно сменяющие друг друга попытки найти такой уровень лингвистического значения, который можно и должно было бы считать поэтическим». См. *П. А. Гринцер.* Определение поэзии в санскритской поэтике // Проблемы теории литературы и эстетики в странах Востока. М., 1964: 57—58.

[2] Об этом, как и следующей ниже теме, см. подробнее: *Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров.* Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки // Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1979: 36—88.

[3] Ср. другое определение грамматики — *mukhaṃ vyākaraṇaṃ smṛtaṃ* «грамматика считается главой» (Pāṇinīya Śikṣā, 42). Можно напомнить, что и гораздо позже для Анандавардханы само собой разумеется, что «...грамматика — корень всех наук, первые среди ученых, конечно, грамматики» (Дхваньялока I, 13).

[4] Ср. характерную последовательность: «Почтенный, я знаю Ригведу, Яджурведу, Самаведу, Атхарвану — четвертую [веду], *итихасу* и *пураны* — пятую, *веду вед* (*vedānāṃ veda*), правила почитания предков (*pitṛya*), науку чисел (*rāśi*), искусство предсказаний (*daiva*), хронологию (*nidhi*), логику (*vākovākya*), правила поведения (*ekāyana*), этимологию (*devavidyā*), науку о священном знании (*brahmavidyā*), науку о демонах (*bhūtavidyā*), военную науку (*kṣatravidyā*), астрономию (*nakṣatravidyā*), науку о змеях и низших божествах (*sarpadevajanavidyā*)...» (Чханд.-Упан. VII, 1, 2; ср. VII, 1, 4; 2, 1 и др.). См. также *P. Chakravarti*. The Philosophy of Sanskrit Grammar. Calcutta, 1930.; *S. Varma*. Critical Studies in the Phonetic Observations of Indian Grammarians. Delhi, 1961 и др.

[5] Собственно говоря, социальная стратификация ранневедийского общества и не предполагала, что может существовать какое-то другое место для грамматика, нежели жреческое. Поэтому из факта существования ведийских грамматиков следует, что они могли быть только жрецами, риши, видимо, брахманами (ср. *bráhman* [: *brahmán*] как обозначение молитвенного гимна, песнопения, литургической формулы и употребление этого слова при глаголах *arc-*, *gā-*, *vac-*, *śru-*, *stu-* и т. п.) См. *L. Renou*. Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit // JAs. 1941—1942: 105—165. В более позднее время функция грамматика меняется, но еще не настолько, чтобы нельзя было восстановить исходное состояние. Ср. весьма правдоподобное мнение В. В. Вертоградовой о существовании при дворе Сатаваханов грамматико-поэтической школы, основной задачей которой была обработка местного фольклора и создание грамматики поэтического языка. Здесь же высказывается мысль о том, что в период ранней санскритской поэзии понятия «поэт» и «грамматик» были неразделимы. См. Древнеиндийская лирика. М., 1977: 14—15.

[6] Ср.: *E. Abeggy*. Die Lehre von der Ewigkeit des Wortes bei Kumarīla // Festgabe für Jacob Wackernagel. Göttingen, 1924.

[7] См. *L. Renou*. Les pouvoirs de la parole dans le Ṛgveda // Études védiques et pāṇinéennes. T. 1. Paris, 1955.

[8] «Insoweit das Gedicht ein religiöses ist, ein Einladungs- und Preisgedicht an die Götter, steht es in unlösbarem Zusammenhang mit dem Opfer und allen Verrichtungen des Opfers ⟨...⟩ Hauptziel des Gedichts ist das Aussprechen der Wahreit, i.-ir. **ṛtá*...». См. *B. Schlerath*. Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta // Antiquitates Indogermanicae. Insbruck, 1974: 220.

[9] Наличие такой диглоссии (или даже полиглотизма) не только осознавалось, но и намеренно использовалось индоевропейскими жрецами-поэтами, когда они вырабатывали «indogermanische Dichtersprache».

[10] Ср. *H. Güntert*. Von der Sprache der Götter und Geister. Halle, 1921; *C. Watkins*. Language of Gods and Language of Men: Remarks on Some Indo-European Metalinguistic Traditions // Myth and Law Among the Indo-Europeans. Berkley; Los Angeles; London, 1970: 1—17 и др.

[11] Ср., кстати, элемент *vă* в трех из четырех названий.

[12] Ср. сходный мотив «перенесения» всего в гимне Вач X, 125 *bibharmi* и т. п. в связи с подлинным назначением этого гимна — нести в себе, укрывать и сохранять извечно наиболее сакральный смысл в его звуковой форме.

[13] Между прочим, Уоткинс (указ. соч.: 5—6) сослался на RV I, 163, где *árvan-* и *vājin-* несколько раз используются для обращения (в Voc.), тогда как *áśva-* употребляется исключительно «in neutral declarative context».

1979

ПЕРВЫЕ ПУБЛИКАЦИИ СТАТЕЙ

Ведийский «вещный» космос («Слова и вещи»: язык как источник реконструкции мира вещей) (совместно с Т. Я. Елизаренковой) — полностью публикуется впервые. Частично опубликовано: *Т. Я. Елизаренкова*, *В. Н. Топоров.* Мир вещей по данным «Ригведы» // Ригведа. Мандалы V—VIII. М., 1995. С. 487—525; *В. Н. Топоров.* Вещь в антропоцентрической перспективе // Aequinox: (Эквинокс — равноденствие). М., 1993. С. 70—94.

К структуре АВ X. 2: опыт толкования в свете ведийской антропологии — Литература и культура Древней и Средневековой Индии. М., 1987. С. 43—73 (совместно с Т. Я. Елизаренковой).

О двух типах древнеиндийских текстов, трактующих отношение целостности-расчлененности и спасения — Переднеазиатский сборник, III. М., 1979. С. 215—228.

О брахмане. К истокам концепции — Проблемы истории языков и культуры народов Индии. М., 1974. С. 20—74. В настоящем издании публикуется с авторскими дополнениями.

Др.-инд. *védi-*: глубинный смысл и этимология. Ритуальные истоки комплекса «знание — рождение» — История и языки Древнего Востока: памяти И. М. Дьяконова. СПб., 2002. С. 72—91 (совместно с Т. Я. Елизаренковой).

«Второе» происхождение — загадка в ритуале (ведийская космологическая загадка типа *brahmodya*: структура, функция, происхождение — Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Т. 2: Загадка как текст. М., 1999. С. 8—53.

Слово-речь и знание в ведийском заговоре — публикуется впервые.

О некоторых аналогиях к проблемам и методам современного языкознания в трудах древнеиндийских грамматиков — Краткие сообщения Института народов Азии. Вып. 57: Сб. памяти Ю. Н. Рериха. 1961. С. 123—133.

К внутренней форме обозначения знака в древнеиндийском — полностью публикуется впервые. Частично опубликовано: *В. Н. Топоров.* Древнегреческое *sēm-* и др. (знаковое пространство, знак, мотивировка обозначения знака, заметки к теме) // Балканские древности: Материалы по итогам симпоз. М., 1991. С. 3—36. (Балканские чтения; 1). Ср. еще *В. Н. Топоров.* Из индоевропейской этимологии

III (1—3) // Этимология 1982. М., 1985. С. 132—140 (= наст. изд. Т. 2. Кн. 1. С. 112—122); *В. Н. Топоров.* Из индоевропейской этимологии V (1) // Этимология 1991—1993. М., 1994. С. 126—154 (= наст. изд. Т. 2. Кн. 1. С. 154—186).
О метаязыковом аспекте древнеиндийской поэтики — Санскрит и древнеиндийская культура. II. М., 1979. С. 169—178.

Владимир Николаевич Топоров

ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ЭТИМОЛОГИИ И СЕМАНТИКЕ

Том 3

Индийские и иранские языки

Книга 1

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Редактор А. Григорян
Корректор Е. Сметанникова
Оригинал-макет подготовлен В. Гусевым
Художественное оформление переплета
Ю. Саевича и С. Жигалкина

Подписано в печать 25.05.2009. Формат 70x100 1/16.
Бумага офсетная № 1, печать офсетная, гарнитура Таймс.
Усл. п. л. 30,315. Тираж 800. Заказ №

Издательство «Языки славянских культур».
№ госрегистрации 1037789030641.
Phone: **95-171-95** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru**